



آشمارات دانشگاه تهران

۲۲۴

الهیات

تألیف

محمد حسین فضل‌تونی

استاد دانشگاه

۹۴۳۳۳



انشارات دانشگاه تهران

۲۲۴

الهیات

تألیف

محمد حسین فاضل‌تونی

استاد دانشگاه

مهر ماه ۱۳۳۳

تهران - چاپخانه دانشگاه

بہا : ۲۵ روپيا

مقدمه

پس از حمد و سپاس حکیم علی الاطلاق، این مجموعه مختصر شامل زبده و نقاوه فلسفه الهی و حاوی امهات مسائل این رشته است و با عباراتی ساده و الفاظی مانوس بیان شده تا طالبان حکمت قدیم و شیفتگان مباحث الهی را بخلاصه این فن آشنا سازد.

مؤلف هم از عنفوان جوانی بفلسفه - خاصه بمباحث الهیات - شوقی زاید الوصف داشت و آنی از تلمذ نزد اساتید این فن چون مرحوم جبهانگیر خان قشقائی (در اصفهان) و آخوند آقامیرزاهاشم اشکوری (در طهران) غفلت نمیکرد و از همان اوان تا این زمان نسبت بجمع آوری کتب حکمت و مطالعه و تحشیه آثار حکما اهتمام داشته است، چنانکه بعون الله تعالی از غالب کتب فلسفی هم نسخه چاپی و هم نسخه خطی آنرا فراهم آورد و در موقع مطالعه هریک، هر جا شرح و تفسیری لازم مینمود در حواشی آنها افزود. فی المثل در حاشیه اسفار که مکرر آنرا من البدوالی الختم مورد مطالعه و تحقیق قرار داده ام بایضاح مشکلات آن پرداخته و هر جا شرح و تفسیری لازم بوده یادداشت کرده ام. و بسیار خوشبخت و سرفرازم که در سراسر عمر طولانی خود جز در راه تحصیل یا تعلیم، و مطالعه یا تألیف قدمی ننهادم، و ملک آزادی و قناعت را بر هر چیز ترجیح داده ام. اما از جانی متأسفم که متاع علم و حکمت را بی خریدار، و بازار این فن شریف را بی رونق و کاسد می بینم، و میدانم که بسیاری از حواشی و نوشته های چاپ نشده این جانب عنقریب دستخوش زوال و نابودی خواهد شد. همین اثر مختصر که از نظر خوانندگان میگذرد اگر با ترغیب و تشویق و دستور مقام منبع ریاست دانشگاه تهران جناب آقای دکتر علی اکبر سیاسی دام افضاله بحلیه طبس آراسته نمیشد بزودی در بوته فراموشی و اخم حلال می افتاد. اما از حسن تقدیر روزی در محضر انور ایشان بمناسبتی از یادداشت های خود در الهیات صحبتی بمیان آوردم، معظم له که خود از مشتاقان حکمت قدیم و مروج آثار حکمی و فلسفی هستند و مخصوصاً تألیف نفیس ایشان در موضوع «علم النفس ابن سینا و تطبیق آن باروانشناسی جدید» از دقت کامل

ب

و احاطه ایشان بمسائل حکمت و دقایق فلسفه حکایت میکنند نسبت بچاپ آن ابرام و تأکید فرمودند. مع الاسف ضعف چشم و ضعف عمومی که لازمه دوره و من نغمه نشکسته فی الخلق است، بمن اجازه امثال امرایشان نمیداد، تا اینکه فاضل ارجمند آقای محمد خوافساری دبیر محترم دانشگاه که از شاگردان دیرین اینجانب هستند، منظم کردن یادداشتها و تصحیح چاپ آنرا بعهده گرفتند و این امر را با کمال دقت و اخلاص و صمیمیت به پایان رساندند، و الحق اگر کمال صدق و زحمات بی شائبه ایشان نبود هرگز این منظور باین سرعت و دقت جامه تحقق نمی پوشید جز اه الله تعالی منی خیر الجزاء .

اینها همه علل و اسباب ظاهری است، اما در حقیقت علت العلل و مسبب الاسباب ذات اقدس اوست .

اینهمه میناگریها کار اوست اینهمه اکسیرها اسرار اوست

پس اکنون که آفتاب عمر من بافول میگراید، از این توفیقی که حاصل شد بسیار شاکر و سپاسگزارم . چه شاید این آخرین اثری باشد که از من بچاپ میرسد و همچون فرزند روحانی عزیز از من بیادگار میماند . الحمد لله الذی و هب لی علی الکبر اسمعیل و صلی الله علی محمد و آله الطیبین الطاهرین .

محمد حسین فاضل تونی

طهران - شهریور ماه ۱۳۳۳

بسم الله الرحمن الرحيم

تشریف و موضوع وفایده الهیات

حکماء حکمت الهی بمعنی اعم را چنین تعریف کرده اند :
« حکمت الهی علمی است که در آن از احوال موجود مطلق از آنجهت که موجود مطلق است بحث میشود » و بنابراین موضوع آن موجود مطلق است بما هو موجود مطلق .

اما غایت وفایده الهیات نیل بسعادت حقیقی است یعنی اتصال نفس انسانی بعقل فعال بسبب انتقاش آن بصور علمیّه موجودات .

مقاصد و مباحث علم الهی یا بحث از عوارض و اوصاف موجود بما هو موجود است، و یا بحث از ذوات است، و ذوات یا مقولات عشر است که مانند انواع است برای موجود بما هو موجود، و یا اسباب قصوی است برای هر موجود معلولی. پس علم الهی مشتمل بر سه مقصد می باشد :

۱- امور عامه

۲- جواهر و اعراض

۳- الهی بمعنی اخص که در آن از ذات و صفات و افعال خدای متعال بحث میشود.

مقصد اول

امور عامه

مراد از امور عامه، نعوت و اوصاف کلی است که عارض موجود بما هو موجود میشود بدون اینکه بتخصص ریاضی یا طبیعی منخصص شود. توضیح اینکه شبیهی گاهی موصوف میگردد باینکه کلی است یا جزئی، بالفعل است یا بالقوه، واحد است

یا کنیر، حادث است یا فدیدم، علت است یا معلول، و غیر این از اوصاف. و گاه موصوف میشود باینکه مساوی یا کوچکتر یا بزرگتر است، و گاهی موصوف میشود باینکه گرم یا سرد یا جمتبند یا آرام یا سبک یا سنگین است، و غیر اینها.

البته موجود تا دارای کمیت و مقدار نباشد، موصوف بنسای و تفاوت نمیشود. و تا دارای ماده نباشد موصوف بگر می و سردی و حرکت و سکون نمیگردد. چه در اتصاف باینقسم از عوارض ناگزیر است از ماده ای که قابلیت و استعداد تغییر در آن باشد.

اما در اتصاف بکلیت و جزئیت و حدوث و قدم لازم نیست که موجود ماده و مقدار داشته باشد تا متصف باینها گردد. پس واضح شد که موضوع الهی موجود مطلق است. چه در عروض این اعراض متوقف نیست که موجود دارای مقدار یا ماده باشد. و چون در تعریف امور عامه نعوت و اوصاف ذکر نمودیم جواهر و اعراض و الهی به معنی اخص از امور عامه خارج شد چه آنها ذواتند نه نعوت. در این مقصد چند بحث است.

بحث اول

در وجود و عدم

مفهوم بحسب تقسیم عقلی از سه قسم بیرون نیست: یا وجود است، یا ماهیت، یا عدم. ماهیت چیزی است که در جواب ماهو گفته میشود، و عدم چیزی است که از آن نیستی تعبیر میشود، و وجود همانست که در فارسی بهمتی موسوم است.

وجود را مفهومی است که آنرا وجود عام بدیهی و وجود اثباتی و انزاعی گویند، و حقیقتی که آن مشأ آثار و طارد عدم است.

مفهوم وجود بدیهی است، چه همه کس بدون فکر و تأمل آنرا درک میکند، اما اگر بگویند مفهوم وجود بدیهی نیست بلکه کسی و محتاج به تعریف است، گوئیم تعریف یا بعد است یا رسم، و وجود تعریف بر رسم ندارد زیرا که رسم بخاصه است و خاصه از اقسام ماهیت است و ماهیت مقابل وجود است و مقابل شئی نمیتواند معرف شئی باشد.

و گذشته از این هیچ چیز اعرف از وجود نیست تا بتواند معرف آن واقع شود.

تعریف بعدهم ندارد زیرا که حد مرکب است از جنس و فصل. پس اگر وجود را حدی باشد ناچار جنس و فصلی خواهد داشت و جنس آن با وجود است با ماهیت،

اگر جنس آن وجود باشد، فصلش نیز یا وجود خواهد بود باماهیت. اگر فصلش وجود باشد لازم میآید که فصل مقسم مقوم باشد (فصل مقوم آنستکه ماهیت را میسازد و درست میکند، مثل ناطق نسبت بانسان. و مقسم آنستکه بجنس وجود میدهد مانند ناطق نسبت ب حیوان، چه با انضمام ناطق بحیوان، حیوان نوعی متحصل میگردد و از باقی انواع متمایز میشود.)

بیان ملازمه آنستکه مقسم بجنس وجود میدهد، مانند ناطق که وجود میدهد بحیوان، و چون وجود زائد بر حیوان است، پس حیوان میتواند فصل مقسم داشته باشد ولی اگر وجود جنس باشد فصل آن هم وجود، چون وجود وجود زائد ندارد (چنانکه بعد از این خواهد آمد) پس اگر فصلی داشته باشد نمیتواند وجود را وجود دهد. زیرا وجود وجود زائد ندارد بلکه ذات وجود را میدهد. و هر چه سازنده ذات شیئی است مقوم است، پس آنچه را مقسم فرض کردیم مقوم خواهد بود و این باطل است.

و اگر وجود جنس باشد و ماهیت فصل، نیز باطل است. زیرا که ماهیت در حد ذات نه وجود دارد و نه عدم، بلکه از هیچکدام ابا ندارد، پس چگونه ممکن است چیزی که از خود وجود ندارد بجنس وجود دهد؟ گذشته از این اجزاء ماهیت بر یکدیگر حمل میشود ولی وجود و ماهیت مقابل هم قرار دارند و بر یکدیگر حمل نمیشوند.

و اگر جنس وجود ماهیت باشد، باز فصلش یا ماهیت خواهد بود یا وجود. اگر فصلش ماهیت باشد چون اجزای ماهیت بر یکدیگر حمل میشوند، و ماهیت حیث ذاتش اختلاف و تکثر و تباین است و چیزهای متباین هم بر یکدیگر حمل نمیشوند پس نمیتواند فصل ماهیت باشد.

و اگر فصل هم وجود باشد لازم میآید نوع و فصل یکی باشد. زیرا فرض کردیم که وجود مرکب است از جنس و فصل، و مرکب از جنس و فصل نوع است، و فصل هم باین فرض وجود است و یکی بودن نوع و فصل باطل است.

و چون مفهوم وجود جنس ندارد، فصل هم ندارد زیرا (چنانچه در علم منطق مبین شده است) هر چه جنس ندارد فصل هم ندارد. و چون جنس و فصل ندارد حد ندارد، و چون حد ندارد برهان ندارد. زیرا که حد و برهان در حدود متشاعر کنند باین معنی که آنچه در برهان حد وسط است بعینه جزء حد است. مثلا اگر برهان اقامه کنیم بر خسوف قمر و گوئیم: زمین میان قمر و آفتاب حایل شده، و هر چه نور از آفتاب بگیرد

و زمین بین آن و آفتاب حایل شود نورش نابود میشود . نتیجه میدهد که قمر نورش نابود میشود . پس گوئیم قمر نورش نابود است ، و هر چه نورش نابود شود منخسف است ، پس قمر منخسف است .

و اگر تجدید کنیم ، گوئیم : انخساف قمر نابود شدن نور آنست بسبب حایل شدن زمین میان آفتاب و ماه . پس روشن شد که نابود شدن نور ماه و میانه شدن زمین که اجزاء برهان بودند اجزاء حد واقع شدند . بنابراین وجود چون حد ندارد برهان هم ندارد . و از آنچه گفتیم که مفهوم وجود معرفی ندارد چون جنس و فصل ندارد ، معلوم میشود که مصداق و حقیقت بمعنی منشأ آثار و طارد عدم هم معرفی ندارد . زیرا که آن امری بسیط است و بنابراین ممتنع است که مرکب از جنس و فصل باشد .

و از آنچه گفته شد که مفهوم وجود معرفی ندارد ، ظاهر میشود که مفهوم وجود بدیهی است بلکه ابدیه بدیهیات است ، ولی حقیقت و کمه وجود در نهایت خفا است . زیرا که تصور حقیقت وجود ممکن نیست چون بصورت اینسنگه صورتی از شیئی نزد عقل حاصل شود و چون حقیقت وجود ماهیتی ندارد که آن ماهیت گاهی بوجود خارجی و گاهی بوجود ذهنی موجود شود ، پس ممکن نیست در ذهن حاصل شود . و نیز حقیقت وجود آنستکه در خارج باشد نه در ذهن ، چه در خارج بودن ذاتی آنست . پس بهمین دلیل است وجود بعلم تصویری ادراک میشود . و چون چنین است واضح میشود که تعریفهایی که برای وجود کرده اند مانند آنکه گفته اند : الوجود هو الثابت العین ، یا اینکه گفته اند آنچیزی است که ممکن است از آن خبر داده شود ، یا آنستکه فاعل

و منفعل باشد ، همه تعریف لفظی است (تعریف بردو گونه است لفظی و حقیقی تعریف لفظی آنستکه صورت حاصل در ذهن را تمیز دهد از ماسوای خود باینکه تبدیل کند لفظی را بلفظ مشهور تر چنانکه در کتب لغت معمول است . و تعریف حقیقی آنستکه حاصل شود در ذهن صورتی که حاصل نموده است) چه اگر تعریف حقیقی باشد دور لازم خواهد آمد . زیرا که نبوت همان وجود است و فاعل و منفعل وجود مؤثر و متأثر است و امکان ، تساوی نسبت ماهیت است بوجود و عدم و اگر تعریف وجود تعریف حقیقی باشد لازم میآید که وجود را بوجود تعریف کرد باشند و این دور است و محال .

اقسام وجود

دو قسم از وجود اتفاقی بین حکماء و متکلمین است:

اول مفهوم عام بدیهی .

دوم حصه و آن همان وجود مطلق است که بماهیتی اضافه شود مانند وجود انسان و آسمان و زمین .

اما برخی از حکماء و متکلمین معتقدند که وجود قسم سوم هم دارد و آن فرد وجود است. پس بعقیده این جماعت وجود سه قسم است: یکی مفهوم عام بدیهی ، و دیگری حصه ، و سوم فرد .

ارسطو و پیروان او و محقق طوسی و ملاصدرا قائلند که وجود را فردی است و آن اصل است در تحقق و همان است که منشأ آثار می باشد .

ولی شیخ اشراق و میرداماد و صاحب شوارق و بسیاری از متکلمین بر آنند که وجود را فردی نیست و در خارج محقق نمی باشد ، بلکه وجود امر اعتباری و انتزاعی است و بنابراین دو قسم بیشتر ندارد، یکی مفهوم عام و دیگری حصه . و ماهیت اصل است و متحقق در خارج .

اصالت وجود یا ماهیت

تمام حکماء اتفاق دارند که وجود و ماهیت هر دو اصل نیستند، و بعضی وجود را اصل دانند و بعضی دیگر ماهیت را، و عقیده یکی از علمای اسلام (شیخ احمد احسائی) مبنی بر اینکه وجود و ماهیت هر دو اصالت دارند باطل است. چرا که در صورت اصالت هر دو لازم می آید که هر چیزی دو چیز متباین باشد. زیرا هر ممکنی مرکب است از ماهیت و وجود و این دو متباین اند، پس اگر هر دو اصل باشند موجود ممکن مرکب از دو چیز متباین خواهد بود. و نیز لازم می آید که صادر اول دو چیز باشد و صدور کثیر از واحد حقیقی محال است (چنانکه پس از این مذکور خواهد شد). و نیز لازم می آید که وجود بر ماهیت حمل نشود، زیرا حمل مبین بر مبین محال است. اما طرفداران اصالت وجود و طرفداران اصالت ماهیت هر یک بر اثبات نظر خود دلائلی اقامه کرده اند که جدا گانه ذکر میشود .

الف - دلائل احوال وجود

دلیل اول - تحقق هر چیز بوجود است، پس وجود خود احق بتحقق است .
چه اگر وجود تحقق نداشته باشد چگونه انسان و اسب و غیره متحقق بآن میشوند ؟
پس وجود باید تحقق داشته باشد .

دلیل دوم - تمام حکما و عرفا معتقدند که واجب تعالی وجود بحت است و ماهیت ندارد. زیرا ماهیت از حدود وجود انتزاع میشود. مثلاً چون انسان وجودی است محدود باین معنی که دارای وجود فلك و فرس و غیره نیست ، از این نداری که امر عدمی است ماهیت از وجود انسان انتزاع میگردد. و چون ذات واجب فاقد هیچ وجود و کمالات آن نیست ، پس محدود نیست و چون محدود نیست ماهیت ندارد و وجود بحت است. و چگونه ممکن است که وجود او حقیقت نداشته باشد و حال آنکه متحقق تمام حقائق است .

دلیل سوم - تمام حکماء معتقدند که وجود منشأ خیرات و کمالات است و عدم منشأ شرور و مدعی هستند که قضیه الوجود خیر بدیهی است و حاجت ببرهان ندارد. پس اگر وجود امر عدمی انتزاعی باشد، چگونه ممکن است امر اعتباری انتزاعی منشأ خیرات و کمالات باشد؟ پس ناچار وجود باید امر حقیقی اصیل باشد .

دلیل چهارم - ماهیات گاهی وجود خارجی دارند که آثار مطلوب از آنها بر آنها مترتب است، و گاهی وجود ذهنی دارند که آثار مطلوب بر آنها مترتب نیست مانند آتش که در خارج از ذهن گرمی و سوزندگی دارد، ولی در ذهن گرمی و سوزندگی ندارد. و اگر وجود در خارج از ذهن متحقق نباشد باید فرقی بین وجود ذهنی و خارجی نباشد. زیرا ماهیت در وجود خارجی و ذهنی یکی است و چنانکه خواهیم دید اشیا، بجای آنها در ذهن می آیند. و چون ماهیت در خارج و ذهن یکی است باید آثار هم یکی باشد. و حال آنکه چنین نیست و آثار مختلف است پس ناچار وجود در خارج متحقق است و آثاری دارد که آن آثار غیر از آثار وجود ذهنی است .

دلیل پنجم - عارض بر دو قسم است یکی عارض وجود، و دیگری عارض ماهیت. عارض وجود آنست که معروض وجودی داشته باشد غیر از وجود عارض، خواه عارض وجود خارجی باشد یا ذهنی، مانند بیاض که عارض جسم است در خارج، و مانند کلیت و نوعیت که عارض انسان میشود در ذهن، و وجود جسم غیر از وجود بیاض است. و

همچنین وجود انسان در ذهن غیر از وجود کلیت و نوعیت است. اما عارض ماهیت آنستکه معروض وجودی غیر از وجود عارض نداشته باشد مانند عروض فصل برای جنس. چه حیوان مثلاً وجودی بجو وجود ناطق ندارد، بلکه تحصیلش بسبب ناطق است. و اگر ناطق نسبت بحیوان عارض وجود باشد، باید حیوان وجودی داشته باشد جز وجود ناطق، چنانکه جسم وجود دارد بدون وجود بیاض با اینکه جنس تحصیل و تحقیق بدون انضمام فصل باو ندارد. پس عروض فصل بجنس از قبیل عارض ماهیت است.

حال گوئیم: اگر عارض شدن وجود به ماهیت از نوع عارض وجود باشد میبایست ماهیت موجود باشد تا وجود عارض آن گردد. و در اینصورت ماهیت اگر بوجود عارض موجود باشد تقدم شیئی بر نفس لازم میآید. و اگر بوجود دیگر موجود باشد، نفل کلام میکنیم در آن وجود و تسلسل لازم میآید و آن محال است. و چون وجود ممکن نیست عارض وجود باشد ناچار باید عارض ماهیت باشد. پس باید وجود امری متحقق باشد تا بتواند سبب تحقق ماهیت گردد، و از نوع عارض ماهیت باشد که تحصیل معروض بسبب عارض است.

دلیل ششم - حمل هر مفهوم ثبوتی دلیل بر اصالت وجود است. زیرا هرگاه فی المثل بگوئیم انسان کاتب است، منشأ انتزاع کتابت و حمل کاتب بر انسان، یا عدم است یا ماهیت یا وجود. لیکن عدم منشأ انتزاع امر ثابت وجودی نمیشود. و ماهیت هم نمیتواند منشأ انتزاع باشد، چرا که ماهیت من حیث هی هی نه موجود است و نه معدوم. پس باید منشأ انتزاع وجود باشد و این دلیل است بر اینکه وجود اصیل است نه ماهیت.

دلیل هفتم - اگر وجود موجود نباشد، باید جزئی حقیقی در خارج متحقق نباشد. (جزئی حقیقی آن مفهومی است که تصورش مانع از اشتراك بین کثیرین باشد) بدلیل آنکه اگر وجود امر اعتباری باشد و متحقق در خارج نباشد، چون ماهیت هم در حد ذات ابا و امتناع از اشتراك بین کثیرین ندارد، اگر چه متخصص شود بنخصیات کثیره مانند انسان کاتب ضاحک عالم مهندس. و از انضمام مفهومات کثیره به ماهینی چنانکه در مال فوق ذکر شد، هر چند اشتراك بین کثیرین کمتر میشود ولی هرگز بجائی نمیرسد که اصلاً اشتراك نباشد. و باین ترتیب لازم میآید که جزئی حقیقی و

شخصی موجود نباشد در صورتی که بالبدیهه موجود است. پس باید در خارج امری باشد متحقق و متشخص بذات خود تا اشتراکش بین کثیرین ممتنع باشد و آن وجود است که از انضمامش بماهیت صدقش بر کثیرین ممتنع میشود.

و اگر وجود اعتباری باشد، از انضمام امر اعتباری بماهیت لازم نمیآید، امتناع صدق بر کثیرین. پس باید وجود امر اصیل متحقق باشد. و بنابراین واضح شد ملازمه بین اعتباری بودن وجود و متحقق نبودن شخص، و چون تالی باطل است مقدم نیز باطل خواهد بود.

دلیل هشتم - حمل بر دو قسم است: یکی حمل اولی ذاتی و دیگر حمل شایع صناعی. حمل اولی ذاتی آنستکه موضوع و محمول بحسب وجود و مفهوم یکی باشند. مانند انسان بشر است، یا انسان حیوان ناطق است. و آنرا حمل اولی گویند بدانست که اولی الصدق و الکذب است، و ذاتی گویند زیرا که در ذاتیات جاری است. اما حمل شایع صناعی آنستکه موضوع و محمول بحسب وجود و مصداق یکی باشند و بحسب مفهوم متغایر. مانند انسان کاتب است. که انسان و کاتب دو مفهوم اند و بیک وجود موجودند. و وجه تسمیه اش بشایع صناعی آنستکه در علوم و صناعات و محاورات این نوع حمل شایع و رایج است.

در حمل شایع صناعی باید جهت اتحاد و جهت مغایرتی باشد. زیرا که اگر مغایرت محض باشد حمل صورت نمیندبرد، و اگر اتحاد صرف باشد، مفید نخواهد بود. حال اگر وجود موجود و اصیل نباشد، بلکه ماهیت اصیل باشد، لازم میآید که جهت اتحاد در حمل نباشد، و فقط اختلاف متحقق باشد. پس حمل شایع ممکن نخواهد بود. و بنابراین حمل منحصر خواهد شد باولی ذاتی که هادش اتحاد موضوع و محمول است بحسب معنی و مفهوم و این باطل است.

ب - دلایل اصالت ماهیت

شیخ اشراق دلیلی چند بر اصالت ماهیت افهمه کرده است، که ذیلا آن دلائل با جواب حکما در رد هر یک از آنها نقل میشود.

دلیل اول - اگر وجود در خارج متحقق باشد، موجود خواهد بود. پس وجود هم وجودی خواهد داشت. زیرا موجود چیزی است که وجود بآن قائم است.

پس نقل کلام میکنیم در وجود وجود که اگر امر اعتباری باشد همین مطلوب است و اگر امر اصیل عینی باشد تسلسل لازم میآید.

جواب آنکه اگر مراد از موجود چیزی باشد که وجود بآن قائم است، لازم میآید که هیچ چیزی در خارج موجود نباشد. و چون تالی باطل است مقدم نیز باطل است.

اما بطلان تالی بواسطه اینست که چنانکه در دلیل پنجم ذکر شد وجود قائم بماهیت نیست و قائم بوجود نیز نمیتواند بود، چه در صورت اخیر لازم میآید که وجود قائم بخود باشد و آن محال است.

اما اگر مراد از موجود امر بسیطی باشد که در زبان فارسی از آن تعبیر به هست میشود، در اینصورت از فضیله وجود موجود است لازم نمیآید که وجود قائم بخودش باشد. چه این امر در حالی لازم میآید که وجود موجود بوجود زائد باشد. لیکن وجود بخود موجود است نه بوجود زائد، بخلاف ماهیت که بوجود موجود است و وجود زائد بر آنست، همچنانکه روغن بخودش چرب است و نان و غیره بروغن چرب است، و همچنانکه تقدم و تأخر غیر زمان بواسطه زمان است ولی تقدم و تأخر اجزای زمان بخود زمانست نه بزمان دیگر.

دلیل دوم - اگر وجود موجود باشد باینمعنی که بخودش موجود باشد، نه بوجود زائد، پس حمل موجود برووجود و برماهیت بیگانه نخواهد بود. زیرا که حمل موجود بر انسان بمعنی شیئی له الوجود است و برووجود بمعنی وجود است. و حال آنکه حمل موجود بر هر چیزی بیک معنی است چرا که مذکور خواهد شد که وجود مشترك بمعنوی است نه لفظی.

جواب آنکه مفهوم موجود يك معنی است و آن ماله الوجود است، و اختلاف در مصداق میباشد چه هر گاه فی المنل بگوئیم انسان موجود است یعنی دارای وجود است و وجود زائد بر انسانست. و هر گاه بگوئیم وجود موجود است، باینمعنی است که دارای وجود است. زیرا که ثبوت هر چیزی بر خود ضروری است و سلب هر چیزی از خود ممتنع. و چون وجود زائد برووجود نیست پس تفاوت دو مفهوم موجود نیست بلکه در مصداق است و حمل آن در همه موارد بیک معنی است چه اگر ماله الوجود مخصوص باشد بچیزی که وجودزائد ندارد، لازم آید که وجود وجودزائد داشته باشد.

دلیل سوم - اگر وجود اصیل و موجود برای ماهیت باشد، نسبتی خواهد داشت بماهیت، و آن نسبت هم وجود دارد، و وجود نسبت هم نسبتی دارد بنسبت . و همچنین است سخن در وجود نسبت و تسلسل لازم آید .

جواب - نسبت در ذهن وجود دارد نه در خارج، و تسلسل در اعتبار ذهن لازم میآید و بانقطاع اعتبار منقطع میشود. و تسلسل در امور اعتباری بانفاق حکماء جایز است. و گذشته از این اشکال در صورتی وارد بود که وجود در خارج صفت ماهیت باشد، و در واقع مغایر هم باشند. و لکن حق آنست که وجود و ماهیت در واقع مغایرتی ندارند، بلکه متحدند بنحو اتحاد امر اصیل عینی با امر اعتباری. و عقل بعضی موجودات را در ملاحظه ذهنی بوجود و ماهیت تحلیل میکند، و باین ملاحظه با تعصاف ماهیت بوجهی و نسبت بین آن دو حکم میکند .

دلیل چهارم - اگر مطابق عقیده قائلین با صالت وجود، وجود بذات خود موجود باشد، لازم میآید که هر وجودی واجب بالذات باشد. و حال آنکه بیراهین قطعیه توحید واجب تعالی ثابت شده است .

جواب آنکه مقصود از بودن وجود موجود بذات خود نه بوجود زائد آنست که وجود بخلاف ماهیت در تحقق محتاج و نیازمند بحیثیت تقمیدیه نیست. چه انسان مثلا تا وجود باو منضم نشود، موجود بر آن حمل نمیشود. ولی وجود بدون انضمام وجود باو مصداق حمل موجود میگردد. همچنانکه ایض و سفید حمل بر باض و سفیدی میشود بدون انضمام سفیدی بآن، لیکن جسم تا سفیدی بآن منضم نشود مصداق حمل ایض نميگردد. و از اینکه وجود در حمل موجود احتیاجی بحیثیت تقمیدیه ندارد، لازم نمیآید که احتیاج بحیثیت تعلیلیه هم نداشته باشد. و واجب تعالی وجودی است که نه بحیثیت تعلیلیه احتیاج دارد و نه بحیثیت تقمیدیه. پس از اینکه وجود بذات خود موجود است لازم نمیآید که هر وجودی واجب باشد. زیرا مراد از موجود بالذات بودن وجود آنست که وجود چون منطبق باشد خواه بذات خود یا بسبب جاعل وعلی، حمل وجود بر آن ضرورت ذاتی دارد. مثل انسان که نا وقتی که موجود است حمل حیوان بر او ضروری است. اما حمل موجود بر واجب تعالی ضرورت دارد ازلاً و ابداً نه بشرط وجود.

از بیانات فوق معلوم شد که ماهیات امکانی در حمل وجود محتاج اند بحیثیت تقمیدیه و تعلیلیه، و وجود امکانی بحیثیت تعلیلیه فقط، و واجب تعالی محتاج به هیچک نیست.

بحث سوم

اشتراك معنوی

اهل علم اختلاف کرده اند در اینکه آیا وجود مشترك معنوی است یا لفظی.
حکماء باشتراك معنوی معتقدند و ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی
باشتراك لفظی.

حکماء باشتراك معنوی بر اهینی آورده اند بدینقرار:

دلیل اول - آنکه عدم که نقیض وجود است، معنی واحد دارد و نقیض واحد نمیتواند کثیر باشد. زیرا اگر کثیر نقیض واحد شد، مثل اینکه فرض کنیم نقیض سفیدی سرخی و زردی و سیاهی و غیره باشد، لازم میآید ارتفاع نقیضین، چه مثلاً در سرخی سفیدی و سیاهی هر دو مرتفعند، و ارتفاع نقیضین محال است. و چون عدم معنی واحد است باید وجود هم بیک معنی باشد و اگر نه ارتفاع نقیضین لازم خواهد آمد.

دلیل دوم - آنکه اعتقاد بوجود با تردد در خصوصیات زائل نمیشود. مثلاً هر گاه، برهان افامه کنیم بر اینکه عالم ممکن الوجود است و هر ممکنی در وجود محتاج بعلت موجود مؤثری است، یقین میکنیم که علت مؤثر در وجود عالم موجود است. سپس تردید داریم که علت واجب است یا ممکن و ممکن هم جوهر است یا عرض. و اگر دانستیم که علت مؤثر ممکن است، پس اعتقاد کنیم که علت واجب است اعتقاد بخصوصیت ممکن زائل میشود، ولی اعتقاد بوجود علت زائل نمیشود. و چون زوال اعتقاد بخصوصیت، باعث زوال اعتقاد بوجود علت نمیشود، باید وجود مشترك معنوی و در تمام خصوصیات بیک معنی باشد و همین مطلوب است.

دلیل سوم - بین هر موجودی با موجود دیگر مناسبتی هست که آن مناسبت بین موجود و معدوم نیست. مثلاً هر گاه بگوئیم آسمان و زمین موجودند، عقل میان این دو امر مشترکی را درمییابد. ولی اگر بگوئیم آسمان موجود و عنقا معدوم است، میان این دو مناسبت و امر مشترکی نمییابد. و اگر وجود در همه موجودات بیک معنی نباشد، باید فرقی میان موجود و معدوم، و موجود و موجود نباشد. و چون فرق هست پس باید وجود يك امر مشترک باشد و همین مطلوب است.

دلیل چهارم - وجود منقسم میشود بواجب و ممکن، و ممکن هم بجوهر و

عرض، و عرض هم منقسم میشود باقسامی. و انقسام آنستکه خصوصیتی منقسم اضافه شود، نه باضافه هر خصوصیتی قسمی حاصل شود. و قسم همان منقسم است باضافه خصوصیت، و منقسم عین قسم است. و چون وجود برای واجب و ممکن و جوهر و عرض منقسم است، پس ناچار باید امر واحدی باشد و همین مطلوب است.

|| ۴۴ ||

و نیز شاهد بر اشتراك معنوی وجود آنستکه اگر شاعری در قصیده‌ای وجود یا موجود را قافیه قرار دهد، اهل ادب حکم میکنند بابطاء (تکرار قافیه). و این نیست مدر بواسطه آنکه عقلاء و دانشمندان بفطرت عمل ادراك میکنند که وجود مشترك معنوی است. چه اگر مشترك لفظی باشد در این صورت جناس نام خواهد بود که از جمله محسنات بدیعی و لفظی است، نه ابطاء.

|| ۴۵ ||

اما شیخ اشعری که قائل باشترك لفظی وجود است بدان سبب است که او وجود را عین ماهیت میداند، و چون ماهیات متباین و متخالفند پس وجودات هم متخالفند و بزودی بطلان این قول خواهد آمد چه نابت خواهیم کرد که وجود زائد بر ماهیت است نه عین آن و چون عین ماهیت نیست پس مشترك لفظی نخواهد بود.

|| ۴۶ ||

این براهینی که ذکر شد همه دال است بر اشتراك معنوی مفهوم وجود اما در اشتراك معنوی حقیقت وجود اختلاف است. حکمای یهلوی حقیقت وجود را مشترك معنوی میدانند. و ظاهر کلام متائین آنستکه وجودات حقایق، سائیه هستند دلیل بر اشتراك معنوی آنستکه اگر حقایق وجودیه متباین و متخالف باشند نباید يك مفهوم از آنها انزاع شود. زیرا انزاع مفهوم واحد از امور متخالف از آنجهت که متخالفند بالبداهه متمنع است. آیا نمی بینی که انزاع مفهوم انسانیت از زيد و بكر و خالد و غیر این از افراد انسان بلحاظ خصوصیات و تشخیصات آنها نیست، بلكه نظر بامر مشترك میان آنها است. و همچنین انزاع حیوان از انسان و درس و حمار از جهت ناطق و صاهل و ناهق نیست بلكه از جهت مفهوم حیوانیت است. مشترك میان آنها است. و همچنین مفهوم ممكن از ماهیات امکانی انزاع میشود از جهت آنکه ممکنات مشترك در يك معنی هستند و آن امر مشترك آنستکه ذات خود افضائی

وجود نمیکنند و از همه جواهر مفهوم جوهر انتزاع میشود چون همه مشترکند در اینکه در وجود احتیاج بموضوع ندارند و اجناس عالییه چون اشتراك دارند در اینکه جنسی فوق آنها نیست، جنس عالی بهمه اطلاق میشود . پس معلوم شد که حقیقت وجود هم مشترک معنوی است چنانکه مفهومش مشترک است .

اما باید دانست که حمل مفهوم وجود بر افرادش بنحو تشکیک است نه بنحو تواطی. (تشکیک آنستکه حمل کلی بر افرادش مختلف باشد بشدت و ضعف و کمال و نقص و اولیت و آخرت و خلاف آن) زیرا حمل موجود بروبودی که ذاتش اقتضای وجود میکند مانند واجب تعالی اولی و اقدم است از وجودی که وجودش از غیر اوست مانند وجودات امکانی. و همچنین وجود در واجب اشد و اکمل و اتم است از وجودی که وجودش از غیر اوست مانند وجودات امکانی و همچنین وجود واجب اشد و اکمل و اتم است از وجود در ممکنات، و وجود مجردات متقدم است بر وجود مادیات، و وجود جوهر منقسم است بر وجود عرض، و وجود قارّ مانند کم و کیف قویترند از اعراض غیر فار مثل حرکت و زمان و متقدم و متأخر و شدید و ضعیف مانند مقوم و جودانند و گفتیم مانند مقومند، زیرا مقوم در اصطلاح جزء چیزی را میگویند و چنانکه پیش از این ذکر شد وجود سبب است و جزء ندارد، و امور مذکور در فوق مثل مقومند باین معنی که خارج از شبثی نیستند . پس شدت و ضعف و تقدم و تأخر مثل ذاتی موجودانند که اگر متلائم عقل در مرتبه نفس و نفس در مرتبه عقل باشد، عقل و نفس و نفس و عقل نخواهند بود. چه قوام عقل بمقدم بر نفس است و قوام نفس بتأخر از عقل. و همچنین است شدت برای وجود واجب تعالی و ضعف برای ممکن .

و نظر گاه گفته شود عقل مقدم بر نفس است، و هیولی و صورت مقدم بر جسم ، و عدد دو بر چهار، و پدر بر پسر، مراد این نیست که ماهیت عقل یا هیولی و صورت مقدم است بلکه وجود عقل و وجود هیولی و صورت و وجود دو و وجود پدر مقدم است بر وجود نفس و جسم و چهار و پسر و بنابراین تشکیک در ماهیت نیست بلکه در وجود است .

صدر المتألهین قول مشائیین را که قائل بنیان حقایق وجودیه هستند توجیه کرده است باینکه مراد تباین بالعرض است. زیرا وجود در خارج متحد است باماهیات از قبل اتحاد امر عربی حقیقی با امر اعتباری. و چون ماهیات امور متباین و متکثرند ،

پس وجودات بتبع ماهیات متباین اند و لهذا در صدر عنوان گفتیم ظاهر کلام مشائین
آنستکه وجودات حقایق متمایزه میباشند.

بحث چهارم

زیادتی و جرد بر ماهیت

وجود بحسب احتمال عقلی از سه قسم بیرون نیست، یا عین ماهیت است، یا جز،
ماهیت، و با زائد بر آن.

هیچیک از حکما و متکلمین قائل باین نیستند که وجود جزء ماهیت باشد
حکما معتقدند که وجود زائد بر ماهیت است ولی شیخ ابوالحسن اشعری و
ابوالحسن بصری معتزلی قائلند که وجود عین ماهیت است. باینمغنی که وقتی گفته
شود انسان موجود است، یا سواد موجود است، بمنزله آنستکه بگویند انسان انسان
است، یا سواد سواد است.

جواب ابوالحسن و ابوالحسنین آنستکه اگر وجود انسان عین انسان باشد،
چون انسان مبین با فرس است پس وجود انسان هم مبین با وجود فرس خواهد بود
و بنابراین لازم میآید که وجود مشترک لفظی باشد و حال آنکه اشتراك معنوی وجود
پیش از این ثابت شد.

البته در اینکه وجود عام بدیهی و حصه وجود زائد بر ماهیت است خلافی نیست،
لیکن اختلاف در فرد وجود است که بعضی آنرا زائد و برخی عین دانند
حکما بر زیادتی وجود بر ماهیت دلالتی آورده اند بدینقرار :

دلیل اول - وجود را از ماهیت میتوان سلب کرد و ملا میو ان گفت عفا
موجود نیست و سلب چیزی از خودش محال است. و چون سلب وجود از ماهیت ممکن
است، پس وجود زائد میباشد.

دلیل دوم - حمل وجود بر ماهیت مفید است، و چون حمل چیزی بر خودش
(مانند انسان انسان است) مفید نیست، پس وجود زائد بر ماهیت است.

دلیل سوم - حمل وجود بر ماهیت محتاج برهان است، در صورتی که حمل
چیزی بر خودش محتاج بدلیل نیست. ملا در اینکه عمل موجود است، با مثلث
متساوی الاضلاع موجود است، محتاج برهان همسیم ولی در اینکه عمل عمل است

یا مثلث، مثلث است احتیاجی ببرهان نیست. پس معلوم شد که وجود زائد بر ماهیت است. دلیل چهارم - ممکن است وجود و ماهیت در تعقل انفکاک داشته باشند. مثلاً چه بسا میشود که تعقل ماهیتی می‌کنیم و تصور وجود (خواه خارجی و خواه ذهنی) نمی‌کنیم. پس باید وجود زائد بر ماهیت باشد.

شیخ ابوالحسن اشعری که وجود را عین ماهیت میدانند، بر اثبات مدعای خود چنین استدلال کرده است:

اگر وجود عین ماهیت نباشد، چون جزء آن هم نیست، ناچار زائد و عارض ماهیت خواهد بود. حال آن ماهیت از دو حال بیرون نیست: یا معدوم است، یا موجود. اگر معدوم باشد اجتماع نقیضین لازم می‌آید. و اگر موجود باشد، یا بوجود عارض موجود است و در این صورت تقدم شیئی بر نفس لازم می‌آید. و یا بوجود دیگر موجود است، پس نقل کلام می‌کنیم در آن وجود و تسلسل لازم می‌آید که آن هم محال است. جواب شیخ اشعری آنستکه وجود عارض ماهیت من حیث هی می‌شود، نه عارض ماهیت معدومه تا تناقض لازم آید، و نه عارض ماهیت موجوده تا دور و تسلسل لازم آید.

و گذشته از این زیادتیی وجود و قیام آن بماهیت، در عقل است. یعنی عقل میتواند هر يك از وجود و ماهیت را بدون دیگری ملاحظه کند. و در این ملاحظه اعتبار می‌کند که وجود صفتی است عارض و قائم بماهیت و در عارض ماهیت معروض بوجود عارض موجود می‌گردد و معروض پیش از وجود عارض وجودی ندارد تا دور و تسلسل لازم آید، و در عارض وجود باید معروض وجود داشته باشد تا عارض عارض آن گردد. پس دلیل شیخ ابوالحسن نایم است.

بحث پنجم

وجود ذهنی

حکما و بعضی از متکلمین گویند برای اشیاء دو نحوه وجود است، یکی وجود خارجی که آنرا وجود عینی و وجود اصیل نیز گویند. و دیگری وجود ذهنی که آنرا وجود ظلی و غیر اصیل هم نامند.

ماهیت گاهی وجود خارجی میگیرد و بر آن وجود آثاری مترتب است مانند انسان که در وجود خارجی آثاری دارد از قبیل کتابت و ضحك و غیره. و همچنین آتش که در وجود خارجی منشأ گرمی و روشنی میشود، و آب که در وجود خارجی برودت و رطوبت بر آن مترتب میگردد. و گاه وجود ذهنی میگیرد که این آثار را ندارد ولیکن اثری دیگر دارد که آن امتیاز است. چه آتش و آب در ذهن گرمی و رطوبت ندارد اما از یکدیگر در ذهن امتیاز دارند.

دلایل وجود ذهنی - حکما دلایل زیر را بر اثبات وجود ذهنی اقامه کرده اند:
دلیل اول - ما دارای تصور کلی مانند انسان و غیره هستیم و کلی صدقش بر کثیرین ممتنع نیست بلکه بر آن صادق است زیرا که مجرد است از تمام لواحق و عوارض و خصوصیات. در صورتی که کلی در خارج ناچار با خصوصیتی از خصوصیات توأم خواهد بود. مانند انسان که در خارج یا با خصوصیت زید است یا با خصوصیت عمرو. و چون با خصوصیت زید ملاحظه شود بر عمرو صادق نخواهد بود.
 پس باید کلی مجرد از عوارض و لواحق وجود دیگری داشته باشد غیر از وجود خارجی و آن وجود ذهنی است.

دلیل دوم - ذهن حکم ایجابی میکند بر معدوم یعنی چیزی که در خارج تحقق ندارد مانند بحر من زیبق بارد بالطبع (یعنی دریای زیبق بالطبع بارداست) و مانند اینکه اجتماع نقیضین مغایر اجتماع ضدین است. و ثبوت چیزی برای چیزی فرع آنست که مثبت له وجود داشته باشد. و چون مثبت له (موضوع) در خارج وجود ندارد، ناچار باید در ذهن وجود داشته باشد و همین مطلوب است.

دلیل سوم - هر فاعلی که فعل از او سر میزند. لابد غرض و غایتی را در نظر دارد که برای رسیدن بآن غرض آنکار را میکند. و اگر غرض وجودی نداشته باشد فاعل کاری را برای امر معدوم نمیکند. و غرض وجود خارجی هم ندارد و اگر نه تحصیل حاصل است. پس باید در ذهن وجود داشته باشد و همین مطلوب است.

ادله وجود ذهنی بر فرض اینکه تمام باشد، دلالت دارد بر اینکه ماهیات بحقائقها در ذهن میآید. یعنی ماهیت گاهی وجود خارجی میگیرد و زمانی وجود ذهنی. و تفاوتی در ماهیت نیست بلکه تفاوت در وجود است.

اما بر قول بوجود ذهنی نیز اشکالاتی وارد است بدینقرار:

اشکال اول آنکه نفس چون تصور حرارت و برودت و انحاء و استقامت کند، نفس موصوف شود بآنکه حار و بارد و منحنی و مستقیم است. زیرا حار و بارد چیزی است که حرارت و برودت قائم بآن باشد. و در اینصورت اجتماع ضدین لازم میآید و آن محال است.

اشکال دوم آنکه نفس جسمی را تعقل میکند یا قوه متخیله جسم بزرگی را مانند کره آفتاب و ماه و زمین تصور میکند. در صورت اول لازم میآید که جسم مادی در نفس که مجرد است نقش ببندد، و در صورت دوم لازم میآید بزرگ در کوچک نقش بندد و هر دو محال است.

اشکال سوم آنکه لازم میآید یک چیز هم جوهر باشد و هم عرض و میان ملازمه جوهر و عرض آنستکه حقائق جوهریه بنا بر آنکه جوهر جنس و ذاتی آنها است، و ذات و ذاتیات در تمام انحاء و جودات محفوظ است و واجب است که جوهر باشند و حال در موضوع نباشند و حال آنکه موجودات ذهنی حالند در نفس که مستغنی از حال است. و چون حال در محل مستغنی عرض است، پس صورت جوهر که در نفس است هم جوهر است و هم عرض. و این جمع میان منقابلین است و آن محال است. بلکه لازم میآید یک چیز هم جوهر باشد و هم کیف زیرا صورت حاصل در نفس از کیفیات نفسانیه است.

اشکال چهارم آنکه لازم میآید یک چیز هم کلی باشد و هم جزئی. زیرا هرگاه عقل یکی از کلیات را مانند انسان تعقل کند، آنرا از تمام لواحق و عوارض مجرد میکند و در این حال بر کتیرین صادق است و بنا بر این کلی است. و چون صورت کلی در نفس جزئی است و موضوع از جمله مشخصات است پس جزئی است. و از اینرو یک چیز هم جزئی است و هم کلی.

اشکال پنجم آنکه لازم میآید یک چیز هم علم باشد و هم معلوم. چه صورت انسان مثلاً که در نفس است علم است و چون حقیقت انسان حاصل در نفس است پس معلوم است.



برای فرار و خلاص از این اشکالات جمعی از متکلمین مانند امام فخر رازی منکر وجود ذهنی شده اند و علم را عبارت از صورت حاصل در نفس ندانسته اند بلکه

علم را از مقوله اضافه شمرده اند و گفته اند علم نسبتی است بین عالم و معلوم .
 اما باید دانست که این عقیده فاسد است . زیرا نفس هم علم بخود و هم علم بمعومات
 دارد ، و حال آنکه اضافه چیزی بخود معقول نیست . زیرا اضافه دو طرف متغایر میخواید
 و شیئی مغایر خودش نیست . و همچنین اضافه بمعنوم هم متصور نیست زیرا که اضافه
 میان دو امر وجودی است نه میان موجود و معدوم .

برخی از متکلمین معتقد شده اند که اشیاء باشباحها در ذهن حاصل میشود نه
 بحقایقها و اشکالات مذکور در صورتی وارد بود که اشیاء بحقایقها در ذهن حاصل شود .
 این عقیده هم باطل است زیرا ادله وجود ذهنی اگر تمام باشد دلالت دارد بر اینکه
 حقائق اشیاء در ذهن حاصل میشود . مگر اینکه مراد قائلین بشبح این باشد که چون
 صورت حاصل در ذهن آثار خارجی بر آن مترتب نیست شبح نامیده شده نه اینکه
 اشباح اشیاء حاصل در ذهن باشند .

ملاعلی قوشچی صاحب شرح تجرید بدین طریق دفع اشکالات کرده و گفته
 است : فرق است میان حصول در ذهن و قیام بذهن . باین معنی که وقتی نفس جوهر را
 تصور کند دو چیز در ذهن حاصل میشود . یکی ماهیتی که موجود است و حاصل در
 نفس و قائم بآن نیست و آن معلوم است و کلی و جوهر . و حصولش در نفس مانند حصول
 جسم است در زمان و مکان . و دیگری موجود خارجی است و آن علم است و جزئی و
 عرض قائم بنفس . و بنابر این اشکالات فوق وارد نماید زیرا اشکال در صورتی است
 که یک چیز از یک جهت جزئی و کلی و جوهر و عرض باشد . و اگر دو چیز باشد اشکالی
 ندارد . و تصویر قول او باینست که اگر اطاقی را فرض کنیم که آبنهائی در تمام اطراف
 آن نصب شده باشد و شخصی در آن اطاق باشد و صورتش در آینه نقش ببندد ، در اینجا
 دو چیز خواهد بود : یکی شخص ذوالصوره که موجود است در اطاق و قائم بآن نیست .
 و یکی چیزی است که قائم است بآینه و آن صورتی است که مرسم شده است در آینه .
 و ذهن بمنزله آینه است و در ذهن هم دو چیز است یکی حاصل در ذهن و دیگری قائم بذهن
 این عقیده نیز باطل است زیرا ما بوجدان درمی یابیم که هرگاه تعقل چیزی
 کنیم دو چیز در ذهن مانست . و نیز این قول جمع بین قول بحصول حقائق اشیاء در
 ذهن و بین قول بحصول اشباح اشیاء در ذهن میباشد . چرا که بنابر این عقیده حاصل
 در ذهن حقیقت شیئی است و قائم بذهن شبح است .

اشکالات دیگری هم بر این قول شده که این مختصر گنجایش ذکر آنها را ندارد. اینک میپردازیم بذکر جواب اشکالات وارد بر وجود ذهنی :

جواب اشکال اول - حار و بارد چیزی است که حرارت و برودت خارجی قائم بآن باشد نه حرارت و برودت ذهنی. پس اجتماع ضدین لازم نخواهد آمد.

جواب اشکال دوم - جسم در وجود خارجی مادی است و محال است که در نفس مجرد مرتسم شود. و همچنین در وجود خارجی بزرگ و کوچک است و محال است که بزرگ در کوچک نقش ببندد. اما نقش بستن ماهیت کلیه در نفس مجرد و جزئی در قوه و همیه محال نیست. زیرا وجود ذهنی در بسیاری از لوازم با وجود خارجی متخالف دارد.

جواب اشکال سوم جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود در موضوع نخواهد بود. و این منافاتی نیست با اینکه در ذهن در موضوع باشد یعنی عرض ذهنی باشد. بلکه منافات بین جوهر خارجی و عرض خارجی است، و بین جوهر ذهنی و عرض ذهنی. اما بین جوهر خارجی و عرض ذهنی منافاتی نیست.

بنابر این عرض ذهنی عارض ده مقوله است و عرض خارجی عارض نه مقوله. و جوهر حاصل در ذهن بحمل اولی جوهر است. چه اشیاء چنانکه سابقاً گفته شد بحقایقها در ذهن میآید و بحمل شایع صناعی از مقوله کیف است، چه تعریف کیف بر آن صادق است. و جمع بین متقابلین هم نیست، زیرا وقتی جوهر و کیف منقابلند که آثار هر یک بر آنها مترتب باشد. و در جوهر ذهنی آثار خارجی جوهر مترتب نیست و آثار کیف (قابل قسمت و نسبت نبودن) نیز بر آن مترتب نمی باشد.

جواب اشکال چهارم - صورت حاصل در ذهن چون مجرد است از لواحق و عوارض کلی است و صادق بر کثیرین. و از آن جهت که در نفس جزئی است و موضوع یعنی از جمله مشخصات است جزئی است. و چون جزئیت و کلیت بسو جهت مختلف است، با هم منافاتی ندارد.

جوابهای مذکور بنابر عقیده حکما است که قائل بارتسام صورت در ذهن هستند. اما ملاصدرا معتقد است که تعقل یا بواسطه اتحاد نفس با عقل فعال و یا بواسطه مشاهده نفس مثل افلاطونیه را از دور حاصل میشود. و ادراک جزئیات نیز بواسطه آنستکه نفس صوری را که شبیه با صور مادی محسوسه هستند ایجاد میکند و بنابرین

عقیده اشکالات مذکور اساساً وارد نیست. زیرا در تعقل صور قائم بنفس نیست و در تخیل صور قائمند بنفس. ولی قیام صدوری دارند نه حلولی. و وقتی نفس متصف بحار و بارد میشود که حرارت و برودت حال در نفس باشند. و حال آنکه بنا بر این عقیده حرارت و برودت معلول و مجعول نفس اند، نه حال در آن. و همچنین جوهر عرض خواهد بود اگر حال در نفس باشد، و جزئی خواهد بود بر فرض حلول در نفس. و نیز بزرگ در کوچک یا مادی در مجرد در صورتی نقش می بندد که حال و قائم بنفس باشد. و اگر قائم باشد بقیام صدوری اشکالی لازم نخواهد آمد.

بحث ششم

ماهیت

ماهیت بدو معنی اطلاق میشود: یکی مایقال فی جواب ماهو یعنی آنچه در جواب پرسش از حقیقت چیزی گفته میشود، و دیگر مابه الشیء هو هو یعنی چیزی است که حقیقت با آن چیز آن چیز است.

ماهیت بمعنی دوم اعم از معنی اول است. زیرا باین معنی بر وجود هم اطلاق میشود. البته حقیقت هر چیزی مغایر است با تمام عوارض و لواحق که عارض آن میشود. مثلاً حقیقت انسان مغایر است با وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضحک و کتابت و غیره، چه اگر در حقیقت انسان وحدت مأخوذ باشد باید انسان صادق بر کثیرین نباشد، و اگر کثرت ملحوظ باشد نباید بروحدت صدق کند و همچنین است کلام در وجود و عدم و غیره. پس انسان از جهت انسانیت جز انسان نیست و هر چه عارض آن شود از خصوص و عموم و وجود و عدم در مرتبه ذات او نیست، بلکه در مرتبه متأخر از ذات است. و همین است معنی قول حکما که گفته اند: الماهیه من حیث هی هی لیست الهی لاما وجوده ولا معدومه.

ماهیت گاهی اعتبار میشود بشرط اینکه مقارن باشد بالواحق و عوارضی زائد بر ماهیت، و ماهیت در این صورت ماهیت بشرط شیئی و مخلوطه نامیده میشود. و باین اعتبار در خارج موجود است، زیرا که جزء موجود خارجی است، و جزء موجود خارجی موجود است.

و زمانی اعتبار میشود بشرط نبودن لواحق و عوارض با آن، و در اینصورت ماهیت بشرط لاشیئی و مجرد نامیده میشود. و باین اعتبار در ذهن موجود است نه در خارج. و گاهی اعتبار میشود بدون اینکه مقارنه آن با لواحق یا تجرد آن از لواحق ملاحظه شود و در اینصورت ماهیت لا بشرط شیئی و مطلقة نامیده میشود.

بحث هفتم

وجوب و امکان و امتناع

هر مفهومی اگر نظر بذاتش کنیم با قطع نظر از امور خارجی و آنرا با وجود و عدم قیاس کنیم، از سه حال بیرون نیست: یا ذات آن اقتضای وجود میکند که آنرا واجب الوجود گویند. و یا ذات آن اقتضای عدم میکند که آنرا ممتنع الوجود نامند. و یا نه اقتضای وجود میکند و نه اقتضای عدم که آنرا ممکن الوجود خوانند. اما اینکه اقتضای وجود و عدم باهم کند بدیهی البطلان است، چه اجتماع نقیضین لازم آید.

پس واجب آنستکه وجود برای او ضروری باشد و عدمش ممتنع. و ممتنع آنستکه عدمش ضروری و وجودش ممتنع باشد. و ممکن آنستکه هیچیک از وجود و عدم برای او ضرورت ندارد و نسبتش بوجود و عدم مساوی و یکسان است. یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بلکه لا اقتضا است و اگر موجود شود بسبب خارجی موجود میشود و اگر معدوم شود نیز بسببی خارجی است.

اقسام وجوب و امتناع - هر يك از وجوب و امتناع بر دو گونه است: ذاتی و غیری: وجوب ذاتی آنستکه وجود ضروری باشد نظربذات چیزی. و وجوب غیری آنستکه وجود چیزی بسبب غیر حاصل باشد. امتناع ذاتی آنستکه عدم ضرور باشد نظربذات شیئی. و امتناع غیری آنستکه عدم حاصل باشد برای چیزی بملاحظه غیر.

معروض وجوب غیری و امتناع غیری همان ممکن الوجود است. چه ممکن چون در حد ذات اقتضای وجود و عدم ندارد، ممکن است بسبب غیری واجب یا ممتنع شود.

اما امکان غیر ی باطل است. زیرا که اگر امکان بالغیر باشد، معروض آن یا واجب با لذات است و یا متمنع با لذات و یا ممکن با لذات. بنا بر شق اول و دوم لازم می آید انقلاب از وجوب ذاتی و امتناع ذاتی بامکان. و امکان خواه با لذات باشد و خواه بالعرض، با وجوب ذاتی و امتناع ذاتی منافی است. زیرا وجوب با لذات و امتناع با لذات آنستکه ذات اقتضای وجود یا عدم کند. و محال است که اقتضای وجود یا عدم مقلوب شود بلاقتضای وجود و عدم که معنی امکان است. بخلاف اینکه ممکن معروض واجب و متمنع شود. چه در اینصورت انقلابی که محال است لازم نمی آید، زیرا که لاقتضای وجود و عدم منافی با اقتضای وجود یا عدم نیست. بلکه منافی اقتضای وجود، اقتضای عدم است.

بحث هشتم

خواص واجب تعالی

یکی از خواص واجب تعالی آنستکه واجب مرکب نیست، خواه مرکب از اجزاء خارجی مانند ترکیب جسم از هیولی و صورت، و خواه مرکب از اجزاء ذهنی مثل ترکیب ماهیت از جنس و فصل، و خواه مرکب از اجزاء مقداری مانند ترکیب سطح و خط (مرکب مقداری آنستکه کل و جزء در حد و اسم یکی باشند. چه نیمه خط هم خط است). اما واجب مرکب از اجزاء خارجی نیست، زیرا که هر مرکبی محتاج است باجزاء، و هر محتاجی ممکن الوجود است.

اما مرکب از اجزاء حدی نیست زیرا که مرکب از جنس و فصل ماهیت است و ماهیت در تقویم ماهوی نیازمند باجزاء است، و وجود محتاج است بتقوم ماهیت. پس اگر واجب الوجود مرکب از اجزاء حدی باشد محتاج خواهد بود، و احتیاج با وجوب وجود منافی است.

اما اجزاء مقداری ندارد، برای آنکه اگر واجب تعالی جزء مقداری داشته باشد آن جزء یا ممکن خواهد بود یا واجب. اگر ممکن باشد لازم می آید که جزء مخالف با کل باشد و حال آنکه جزء مقداری آنستکه جزء با کل در حقیقت متحد باشد، و اگر واجب باشد، در اینصورت لازم می آید که واجب تعالی بالقوه باشد. چرا که اجزاء مقداری بالقوه هستند. علاوه بر این اجزاء مقداری از لوازم ماده است و بنابراین اگر واجب اجزاء مقداری داشته باشد ماده خواهد داشت و ماده هم بدون

صورت یافت نمیشود، پس مرکب خواهد بود و چنانکه گفته شد هر مرکبی محتاج است و هر محتاج ممکن الوجود.

از این بیانات معلوم شد که واجب تعالی بسیط صرف است و بهیچوجه ترکیبی در ذات او راه ندارد.

خاصیت دیگر آنستکه واجب الوجود جزء چیز دیگر نیست بنحوی که از وجود واجب و جزء دیگر مرکب حقیقی حاصل شود. زیرا ترکیب حقیقی در صورتی است که میان اجزاء احتیاجی باشد و احتیاج باینستکه یکی محل برای دیگری باشد و یکی حال در دیگری. و در اینصورت واجب یا حال در جزء دیگر خواهد بود و یا محل برای جزء دیگر.

اما حال بودن واجب ممکن نیست، زیرا حال اگر عرض باشد در وجود محتاج به محل است، و اگر صورت باشد، صورت در تشخص محتاج به پیولی است بلکه تشخص عین وجود است و بهر تقدیر لازم میآید که واجب در وجود محتاج بغیر باشد و هر محتاجی ممکن است، پس واجب حال نتواند بود.

اما محل برای جزء دیگر نیز نیست. زیرا اگر محل برای صورت باشد، چون محل صورت در وجود محتاج به حال است، احتیاج واجب در وجود لازم میآید که آن خلف است. و اگر محل برای عرض باشد، مرکب از موضوع و عرض مرکب حقیقی نخواهد بود بلکه مرکب اعتباری است مانند ابیض که مرکب از جسم و بیاض است. پس واضح شد که واجب جزء چیزی نمیتواند باشد.

خاصیت دیگر واجب تعالی آنستکه وجود واجب عین ماهیت است. باینمعنی که ماهیتی ندارد جزمی و وجودش. حکما دلائلی اقامه کرده اند بر اینکه وجود واجب عین ماهیت او است بدین قرار:

دلیل اول - چنانکه سابقاً بیان کردیم ماهیت از محدود وجود انتزاع میشود و چون وجود واجب غیر محدود و نامتناهی است، پس ماهیتی ندارد.

دلیل دوم - واجب اگر ماهیت داشته باشد، ناچار وجودش زائد بر ماهیت خواهد بود، و هر چه زائد باشد و عین نباشد عرض خواهد بود و هر عرضی معلل است یعنی علتی دارد. و علت از چند حال بیرون نیست: یا واجب الوجود دیگری است که وجود باین واجب میدهد و در اینصورت دومی واجب نخواهد بود، زیرا وجودش بغیر

است. و نیز واجب متعدد نتواند بود، چنانکه بزودی خواهد آمد.

یا علت وجود واجب معلول واجب است مانند عقل اول (مثلاً) و اینهم باطل است، زیرا معلول ممکن الوجود است. پس اگر واجب در وجود محتاج بممكن باشد، ممكن خواهد بود. چرا که شیئی با احتیاج بواجب ممكن است، تا چه رسد باحتیاج بممكن. و این خلف است.

یا علت وجود واجب همان ماهیت او است. و در اینصورت باید ماهیت وجود داشته باشد تا بتواند علت وجود شود. زیرا علت وجود متقدم بر وجود است، و تا چیزی موجود نباشد نمیتواند بچیز دیگر وجود دهد. حال اگر ماهیت بهمین وجود عارض موجود است تقدم شیئی بر نفس لازم میآید و آن محال است و اگر بوجود دیگر موجود است نقل کلام میکنیم در آن وجود و تسلسل لازم میآید. و نیز لازم میآید که يك چیز دو وجود داشته باشد و آن واضح البطلان است.

پس از بیان فوق معلوم شد که ماهیت علت وجود نمیتواند باشد. اما ممكن است ماهیت علت ماهیتی باشد مانند اربعه که علت است برای زوجیت. و همچنین ممكن است ماهیت علت برای صفتی باشد مثل ماهیت انسان که علت است از برای تعجب، و نیز ممكن است ماهیت علت صفتی باشد و آن صفت علت صفت دیگری، مانند انسان که علت است برای تعجب و تعجب علت است برای ضحك. پس اشکالی نیست که ماهیت علت ماهیت شود مانند مثلث که علت برای ذوالزاویه است، اما ماهیت علت وجود نتواند بود.

دلیل سوم - دلیل دیگری که بر نفی ماهیت از واجب آورده اند اینست که اگر واجب ماهیت داشته باشد و وجود عارض او شود، ماهیت واجب فاعل و قابل هر دو خواهد بود، و ممكن نیست يك چیز هم قابل و هم فاعل باشد. ولی این دلیل تمام نیست، زیرا قبول بدو معنی است. یکی انفعال تجدیدی مانند آنکه جسم تدریجاً قبول سردی یا گرمی کند. و قبول باین معنی با فعلیت جمع نمیشود. معنی دوم مطلق موصوفیت است و باین معنی ممكن است قابل و فاعل یکی باشد مانند خورشید که علت روشنی است و موصوف بروشنی نیز هست. پس واجب ممكن است هم فاعل وجودی باشد، و هم قابل بمعنی موصوفیت.

امام فخر رازی بر نظر حکما که معتقد بنفی ماهیت از واجب تعالی هستند اشکالاتی کرده است بدین قرار :

اشکال اول - اگر واجب وجودی مجرد از ماهیت باشد، حال از سه امر بیرون نیست: یا وجود اقتضای مجرد از ماهیت میکند و در اینصورت باید وجودات ممکنه هم مجرد باشند از ماهیت، با اینکه ممکن زوج ترکیبی است یعنی مرکب از ماهیت و وجود میباشد. یا وجود اقتضای مقارنه با ماهیت میکند و در اینصورت باید وجود واجب هم مقارن ماهیت باشد. یا وجود نه اقتضای مجرد از ماهیت میکند و نه اقتضای مقارنه با آنرا، و در اینصورت واجب در تجردش محتاج است بعلت و چون واجب وجودی است مجرد پس لازم میآید که در وجود محتاج بغیر باشد و چون هر محتاج بغیری ممکن است، لازم میآید که واجب تعالی ممکن باشد.

جواب این اشکال آنستکه واجب تعالی بعقیده مشائین وجودی است میان با سایر وجودات. یعنی وجود خاصی است. پس مفاات ندارد که وجود واجب اقتضای تجرد کند و وجودات ممکنه اقتضای مقارنه. و بعقیده حکمای فلولوی وجود واجب مرتبه شدیده از وجود است، و اگر وجود شدید اقتضای تجرد کند لازم نیست مراتب ضعیفه هم اقتضای تجرد کنند و بمشرب عرفا وجود واجب حقیقت وجود است و وجودات ممکنه اطلاق و اطوار و شئون آن وجودند. پس اگر حقیقت وجود اقتضای تجرد کند لازم نمیآید که وجودات ظلی هم اقتضای تجرد کنند. پس بهر حال این اشکال امام مندفع است.

اشکال دوم - اشکال دیگر امام آنستکه حقیقت واجب مساوی با حقیقت هیچ چیز نیست. زیرا حقیقت واجب اقتضای وجوب مینماید و حقیقت اشیاء اقتضای امکان مینکند، و اختلاف لوازم دلیل است بر اختلاف ملزومات. اما چون وجود واجب در موجود بودن مساوی وجود ممکنانست، پس حقیقت واجب غیر وجود است.

جواب از این اشکال آنستکه ما مسلم نداریم که وجود واجب مساوی وجود ممکنانست. چه وجود واجب چنانکه بیان شد یا وجودی است میان با وجود ممکنات (بعقیده مشائین) و یا مرتبه شدیده است از وجود (بعقیده فلولوین) و یا حقیقت وجود است (بمذاق عرفا). و بهر حال وجود واجب مساوی وجودات ممکنه نیست، بلکه مشارک آنهاست در مفهوم وجود عام بدیهی. و اتحاد در لوازم منافای اختلاف در ملزومات

نیست، چنانکه آفتاب و آتش در حقیقت مختلفند ولی در گرمی و روشنی اشتراك دارند که لازم هر دو است. و خلافتی نیست در اینکه وجود عام بدیهی و حصه وجود زائد است بر حقیقت واجب و ممکن، و خلاف در وجود خاص است که بعقیده حکما عین حقیقت واجب است و زائد بر حقیقت ممکن. پس معلوم شد که وجود واجب مساوی با وجود ممکنات نیست.

اشکال سوم - حقیقت واجب معلوم نیست و وجودش معلوم است؛ پس حقیقت واجب غیر وجود اوست.

جواب از این اشکال آنست که آنچه معلوم است وجود عام است که غیر وجود خاص است. و آنچه معلوم نیست وجود خاص است که همان حقیقت واجب باشد. پس وجود خاص زائد بر ماهیت نیست. و مقصود حکما اینست که وجود خاص واجب عین ماهیت اوست. (البته معنی ماهیت واجب مابیه الشیئی هو هو است نه مایقال فی جواب ماهو).

بحث نهم

دلایل توحید

پاره‌ای از خواص واجب در بحث پیشین ذکر شد. در این بحث خاصیت دیگر که توحید آن ذات مقدس است مورد گفتگو است:

دلایل توحید باری متعدد است و اینک شمه‌ای از آن بیان میشود:

دلیل اول - چون اصالت وجود و اینکه وجود حقیقت واحد ذی مراتب است ثابت شد، و نیز مدلل گردید که واجب الوجود باید دارای تمام کمالات باشد و فاقد هیچ کمالی نباشد، پس اگر دو واجب متحقق باشد هیچیک دارای وجود دیگری و صفات آن نخواهد بود بلکه فاقد کمالات آنست. بنابراین هر یک مر کب خواهد بود از وجود خود و عدم دیگری و حال آنکه ثابت شد که واجب نمیتواند مر کب باشد. پس دو واجب الوجود امکان ندارد.

دلیل دوم - وجوب وجود یا اقتضای وحدت میکنند و یا اقتضای کثرت و یا لاقتضاست که نه اقتضای وحدت دارد و نه کثرت.

اگر وجوب وجود اقتضای وحدت کند که همین مطلوب ماست. چه مقتضای

شیئی از شیئی منفک نمیشود و چون اقتضای وحدت میکند پس تعدد ممتنع است .
 و اگر وجوب وجود اقتضای کثرت کند اینهم باطل است زیرا هیچ کثرتی بدون
 وحدت نیست. پس اگر وجوب وجود اقتضای کثرت کند لازم میآید کثرت بدون وحدت.
 و اگر لا اقتضا باشد، باید وجوب وجود در انصاف بوحدت محتاج بغیر باشد. و
 چون هر محتاج بنیری ممکن است، پس آنچه را واجب فرض کردیم واجب نخواهد بود
 بلکه ممکن خواهد بود .

چون دوشق باطل شد، باقی میماند شق سوم که وجوب اقتضای وحدت کند .
 پس دو واجب متحقق نیست .

دلیل سوم - حکما و متکلمین هر دو دلیلی آورده اند باین ترتیب که :
 اگر دو واجب متحقق باشد که اقل مراتب کثرت است، چون هر دو در وجوب
 وجود مشترکند ناچار باید مابه الامتیازی میان آن دو باشد . چه اگر فقط همان مابه
 الاشتراك باشد دو گانگی در بین نیست .

اما مابه الامتیاز از سه حال بیرون نیست . یا تمام حقیقت است یعنی هر دو واجب
 بتمام ذات متمایز اند. پس وجوب وجود خارج از حقیقت آن دو خواهد بود و آن محال
 است . زیرا پیش از این دانسته شد که وجود عین حقیقت واجب است . و وجوب تأکید
 و شدت وجود است .

یا مابه الامتیاز جزء حقیقت واجب است و در اینصورت ترکیب در ذات واجب
 لازم میآید و ترکیب مستلزم احتیاج است و هر محتاجی ممکن است و این خلف است .
 یا مابه الامتیاز از حقیقت هر دو بیرون است، پس واجب در تعین محتاج خواهد بود
 بغیر . زیرا که تعین هر گاه زائد بر حقیقت باشد عرض خواهد بود و هر عرضی محتاج
 است بعلتی . و علت آن تعین یا خود حقیقت است و آن ممتنع است چرا که علت یا
 تعینش سابق بر معلول است که در اینصورت تقدم شیئی بر نفس لازم میآید و آن محال
 است . و یا غیر حقیقت علت است پس ناچار واجب در وجود محتاج خواهد بود بغیر
 چنانکه در تعین محتاج است بغیر . زیرا تعین یا عین وجود است یا مساوق آن . و
 احتیاج در وجود منافی است با وجوب بالذات .

و بوجه دیگر وجوب وجود اگر مشترك باشد میان دو واجب، یا جنس خواهد بود
 یا نوع و یا عرض .

اما جنس نتواند بود زیرا هر چه جنسی دارد ناچار فصلی هم خواهد داشت و بنابراین واجب مرکب خواهد بود و سابقاً بیان شد که ترکیب واجب محال است .
 اما وجوب وجود نوع نیز نتواند بود زیرا در این فرض امتیاز هر یک از دیگری بعوارض مشخصه خواهد بود و عوارض مشخصه که عارض هر فردی شود ممکن نیست که واجب باشد . زیرا عارض محتاج بمعرض است و احتیاج منافی است با وجوب وجود ، پس ممکن الوجود خواهد بود و ممکن محتاج است بعلت . و علت عارض اگر همین ذات معرض باشد لازم می آید که در فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود و چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است پس مغایرتی میان دو فرد نخواهد بود و بنابراین دوگانگی وجود ندارد .

و اگر علت عارض امری باشد خارج از ذات ، لازم می آید که آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارج موجود نباشد پس واجب الوجود نخواهد بود . پس امکان ندارد که واجب الوجود ماهیت نوعیه ای باشد که افراد متعدده داشته باشد .
 اما وجوب وجود عرض هم نتواند بود . زیرا چنانکه مذکور شد ، وجود عین ذات واجب است و وجوب همان تأکد و شدت وجود است ، پس وجوب هم عین ذات است و چون عین ذات عرض نتواند بود پس محال است که دو واجب موجود و متحقق باشد .

شبهه این کمونه - این کمونه بر این برهان ایراد کرده و گفته است .
 ممکن است دو هویت باشند بسیط و مجعول الکنه و همچنین بنام ذات (امتیاز میان اشیاء یا بنام ذات است مانند اجناس عالیه از قبیل جوهر و کم و کیف و غیره که بنام ذات باهم فرق دارند یا امتیاز بعض ذات است اگر اشتراك در جنس باشد ، مانند امتیاز انسان و فرس ، زیرا هر دو در حیوانیت مشترکند و امتیازشان بنسبت و صاهل است . و یا امتیاز بعوارض مشخصه است اگر اشتراك در طبیعت باشد مانند اینکه زید و عمرو در انسانیت مشترکند و در عوارض مشخصه امتیاز دارند تمام حکماء باین سه قسم امتیاز معتقدند ولی حکمای اشرافی امتیاز بکمال ، بقس و غنا و فقر را نیز قائلند .
 پس امتیاز نزد ایشان بچهار چیز است)

و چون امتیاز بنام ذات دارند ، بعض ذات ، پس ترکیب لازم نمی آید و حمل وجوب وجود بر هر دو محمول بالضمیمه نیست بلکه بعضی خارج محمول است . (محمول بالضمیمه

آنستکه تا چیزی منضم بموضوع نشود محمول حمل بر آن نمیشود. مانند اینکه بیاض تا منضم بجسم نگردد الجسم ایض گفته نمیشود. و محمول بمعنی خارج محمول آنستکه از ذات موضوع انتزاع شود بدون اینکه چیزی بموضوع ضمیمه گردد مانند الجسم ممکن که امکان چیزی نیست که منضم بجسم شود، بلکه امکان از ذات جسم انتزاع و حمل بر آن شده است) و چون حمل وجوب وجود بمعنی خارج محمول است معلل نیست و علتی نمیخواهد. پس اگر واجب طبیعت نوعیه باشد احتیاج بغیر که منافی با وجوب وجود است لازم نمیآید.

جواب شبهه ابن کمونه - چون اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت محقق شد، و نیز باثبات رسید که وجود حقیقت واحد صاحب مراتب است (مذهب فملوپین) و حقایق متباینه نیست، (مذهب مشائین) و وجوب وجود شدید است، پس اگر دو واجب متحقق باشند ناچار آندو در وجود اشتراك خواهند داشت. و وجود ذاتی هر دو خواهد بود، پس مرکب باشند از مابه الاشتراك و مابه الامتیاز، و چون هر مرکیب محتاج است و هر محتاجی ممکن، پس بر فرض تحقق دو واجب هیچیک واجب نخواهند بود و این خلف است.

پس اشکال ابن کمونه بر کسانی که وجود را اصیل و حقیقت واحد میدانند وارد نیست ولی بر کسانی که ماهیت را اصیل میدانند شدیدالان دفاع است. حال بنابراین فرض که ماهیت اصیل باشد و دو هویت متباین بتمام ذات فرض شود، گوئیم از امور متباینه از آنجهت که متباین اند نمیتوان امر واحدی انتزاع کرد. و آخوند ملاصدرا ادعای بداهت اینرا کرده و گفته است که حمل انسان بر زید و عمرو بلحاظ اشتراك آندو در انسانیت، و همچنین حمل حیوان بر انسان نظر باشتراك آنها است در حیوانیت، و حمل ممکن بر جواهر و اعراض از جهت اشتراك آنها در انتساب بواجب الوجود است، و حمل موجود بر واجب و ممکن از حیث اشتراك آنها در مفهوم وجود عام بدیهی است، و همچنین حمل ایض بر برف و عاج از جهت اتصاف آنها است بیاض. پس ابطال نظر ابن کمونه بهر حال ثابت است.

برهان تمانع - متکلمین توحید واجب را از راه تمانع ثابت کرده اند. حاصل برهان آنها که از آیه شریفه **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَنَسَفْتَنَاهُ وَفَسَّخْنَا اللَّهُ رَبَّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ** اخذ شده است اینستکه :

اگر دو واجب الوجود باشد و هریک خلاف آنچه دیگری اراده کرده است اراده کند، نظام عالم اختلال می یابد. چه فی المثل اگر یکی حرکت زمین را اراده کند و آن دیگری سکون آنرا، حال از چند صورت بیرون نیست: یا مراد هر دو واقع می شود، یا مراد هیچیک واقع نمی شود، یا مراد یکی واقع می شود و از آن دیگری صورت وقوع نمی گیرد.

اگر مراد هر دو واقع شود، اجتماع نقیضین لازم آید و آن محال است، چه زمین باید در آن واحد هم متحرك باشد هم ساکن.

و اگر مراد هیچیک واقع نشود، لازم می آید ارتفاع نقیضین یعنی زمین نه متحرك باشد نه ساکن و این نیز محال است. و هم عجز هر دو لازم می آید.

و اگر مراد یکی واقع شود و از آن دیگری حاصل نگردید، آن یکی واجب الوجود است و دیگری چون عاجز است باید ممکن الوجود باشد.

باید دانست که این برهان تمام نیست. زیرا فرض شده است که هر دو واجب اراده دو امر مخالف کنند و حال آنکه واجب الوجود هر کاری کند بر وفق صلاح و حکمت است و اگر حکمت در حرکت زمین باشد آن دیگری اراده خلاف آن نخواهد کرد. پس اجتماع نقیضین لازم نمی آید. پس نباید برهان را بوجهی حمل کنیم که تمام نیست.

بدین جهت بعضی دیگر گفته اند آیه شریفه اشاره برهان صدیقین است از طریق برهان فرجه که از کلام حضرت صادق مفهوم می شود.

برهان فرجه - کلامی علیه الرحمه در کتاب توحید از هشام بن حکم نقل می کند که زندقی خدمت حضرت صادق آمد. حضرت بدو فرمود اگر بگوئی دو خدا وجود دارد، امر از سه حال بیرون نتواند بود: یا آن هر دو قدیمند و قوی، یا هر دو ضعیفند، یا یکی قوی و دیگری ضعیف است.

بنا بر احتمال اول که هر دو قدیم و قوی باشند، چون لازمه قدرت و قوت قهر و غلبه است، شخص قادر می خواهد کسیرا که مقابل اوست مقهور کند و مقابلی باقی نگذارد و بنا بر این باید هریک صاحب خود را دفع کنند و بنا بر این دیگر واجب الوجودی نخواهد بود و در نتیجه لازم می آید آسمان و زمین نباشد. زیرا ممکن بدون وجود واجب وجود نمی گیرد. پس بطلان زمین و آسمان لازم می آید.

احتمال دوم نیز که هر دو ضعیف باشند باطل است. چه ضعیف واجب نتواند بود و واجب باید در کمال شدت وجود باشد یعنی وجودی اشد از او نباشد. اگر واجب ضعیف باشد، عاجز است و عاجز منافی قدرت است، پس واجب نمیباشد. اما بنا بر احتمال سوم که یکی قوی و دیگری ضعیف باشد، همان قوی واجب الوجود است و بنا بر این مقصود ما ثابت است.

بعد حضرتش فرماید: ثم يلزمك ان ادعيت اثنتين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنتين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قدیماً معهما فيلزمك ثلاثة یعنی اگر قائل بدو واجب باشی باید بفرجه ای بین آن دو قائل باشی و بنا بر این سه واجب لازم آید، و اگر سه واجب قائل شدی، پنج واجب لازم آید و از پنج واجب نه واجب و هکذا الی غیر النهایه. (وجه تسمیه این برهان بفرجه همین است که حضرت در آن لفظ فرجه بکار برده است).

مقصود حضرت اینست که اگر دو واجب الوجود قدیم باشد، لابد چون دو تا فرض کردیم باید قدر مشترک کی داشته باشند و ما به الامتیازی. والا اگر ما به الامتیازی بین آنها نباشد اثنینیت نخواهد بود. مثلاً زید و عمرو که دو تاهستند، با اینکه در حقیقت انسانیت مشترکند هر یک دارای خصوصیتی است که آن دیگری فاقد آنست و همان خصوصیات آن دو را از هم ممتاز می کنند. اگر دو واجب موجود باشد، پس در حقیقت وجود مشترکند و اگر امری نباشد که هر کدام بآن ممتاز باشند لازم می آید که اثنینیتی نباشد و حال آنکه ما فرض تعدد کردیم. اول مرتبه افتراق و امتیاز آنست که ضمیمه ای بیکی از دو قدیم منضم شود و بدیگری منضم نشود. تا امتیازشان بانضمام ضمیمه بیکی و اطلاق دیگری باشد.

حال آن ضمیمه از سه صورت بیرون نیست یا از سنخ ماهیت است یا از سنخ عدم و یا از سنخ وجود.

اگر ضمیمه از سنخ ماهیت باشد یعنی یکی از دو قدیم واجب الوجود باشد با ماهیت، چون هر ماهیتی ممکن است و هر ممکنی حادث و مرکب تابع اخس اجزاء است. پس لازم می آید که این واجب الوجودی که ماهیت باو منضم شد ممکن الوجود شود. و این خلاف فرض است.

همچنین بدیهی است که آن ضمیمه عدم نیز نتواند بود زیرا در اعدام تمایزی نیست

تا بتواند سبب تمیز شئی بشود .

پس ناچار باید بگوئیم آن ضمیمه وجود است . و این وجودی که منضم میشود بقدم ناچار باید قدیم باشد والا آن واجب الوجود قدیم نخواهد بود . در صورتی که ما فرض کردیم واجب الوجود قدیم است .

بنابراین از فرض دو واجب ، سه واجب لازم میآید . زیرا دو قدیم که اول فرض کردیم و وجود منضم هم که قدیم است . از وجود سه واجب ، پنج واجب لازم میآید و هکذا از پنج واجب نه واجب الی غیر النهایه . و باین ترتیب لازم میآید که واجب الوجود غیر متناهی باشد و حال اینکه ببراهین ثابت شده است که غیر متناهی وجود ندارد .
و مراد امام صادق از فرجه همان مابه الاقتراق است .

پس معنی آیه لو کان فیهما اینست که اگر واجب متعدد باشد لازم می آید نامتناهی باشد و نامتناهی هم که وجود ندارد و اگر واجب نباشد زمین و آسمان معدوم خواهند بود .



علاوه بر خواص مذکور ، واجب تعالی را خاصیت دیگری است و آن اینست که واجب الوجود با لذات ، واجب الوجود من جمیع الجهات است . یعنی همچنانکه واجب وجودش واجب است ، صفات کمالیه اش نیز مانند علم و قدرت و اراده واجب است . یعنی واجب العلم والقدرة است همچنانکه واجب الوجود است .
برهان بر این مطلب آنست که صفات کمالیه اگر ممکن باشند برای واجب ، یا امکان استعدادی خواهد بود یا امکان ذاتی .

اگر امکان استعدادی باشد ، چون امکان عرض است و حاملی میخواهد و حامل استعداد ماده است ، پس واجب تعالی اگر امکان استعدادی داشته باشد ناچار ماده هم خواهد داشت . و ماده هم بی صورت یافت نمیشود (چنانکه در بحث تلازم در قسمت طبیعیات گذشت) پس واجب مرکب خواهد بود و پیش از این بیان نمودیم که واجب مرکب نیست .

و اگر امکان ذاتی باشد ، چون حامل آن ماهیت است ، پس اگر امکان داشته باشد صفات کمالیه برای واجب ، ماهیت خواهد داشت و قبلاً مذکور شد که واجب ماهیت ندارد و ماهیتش همان وجود اوست .

بحث دهم

خواص ممکن

از جمله خواص ممکن آنستکه ممکن محتاج بعلت است. زیرا ممکن در حد ذات نسبتش بوجود وعدم مساوی و یکسان است، و چون نسبتش بوجود وعدم مساوی است ناچار ترجیح هر يك از وجود یا عدم بسبب مرجعی خواهد بود خارج از ذات ممکن. زیرا ترجیح بلامرجح محال است. (ترجیح بلامرجح آنستکه چیزی بدون علت فاعلی موجود شود.)

تمام حکما و متکلمین اتفاق دارند دراینکه ترجیح بلامرجح باطل است ولی در ترجیح بلامرجح خلاف است. چنانکه اشاعره و برخی دیگر ترجیح بلامرجح را جاز میدانند. (ترجیح بلامرجح آنستکه شیئی بدون علت غائی موجود شود) و چند دلیل بر جواز آن اقامه کرده اند.

یکی آنکه شخص تشنه هر گاه دو ظرف آب نزد او باشد، بدون هیچ امتیازی یکی از آنها را بر میدارد و همچنین آدم گرسنه که دو گرده نان پیش او باشد یکی را میخورد بی هیچ امتیاز. و نیز شخصی سردوراه میرسد که هیچ فرقی ندارند و یکی از آندوراهرا برمیگزیند و همه اینها ترجیح بلامرجح است.

جواب - اولاً بوسیله امثله جزئی نمیتوان حکم کلی کرد. ثانیاً ممکن است غایت بحسب قوه عقلیه و خیالیه و شهویه و غضبیه باشد و در این امثله اگر چه بحسب قوه متخیله غایتی نیست اما ممکن است غایت بحسب قوه عقلیه باشد. چه ممکن است تقدیر الهی شده باشد که يك گرده نان پیش از دیگری خورده شود و عقل انسانی مستخر امر الهی است.

پس در این امثله غایت بحسب قوه عاقله هست اگر چه بحسب قوه متخیله نیست و ترجیح بلامرجح وجود ندارد.

گذشته از این ترجیح بلامرجح لازم دارد ترجیح بلامرجح را که باطل است باتفاق. زیرا شخصی که يك گرده نان را در مثال فوق میخورده لابد یکی بردیگری ترجیح یافته است.

نقی اولویت ذاتیه - ممکن است کسی بگوید که وجود مثلاً برای ممکن

اگرچه در حد ذات واجب نیست، اما لازم نمیآید که در وجود محتاج بعلت باشد. زیرا ممکن است موجود شود با اولویت بدون احتیاج بعلت. جواب آنستکه اولویت بر دو قسم است: ذاتیه و غیریه و هر یک بر دو گونه است کافیه و غیر کافیه. پس چهار احتمال می‌رود.

اما اولویت ذاتیه چه کافیه و چه غیر کافیه باطل است. و غیریه غیر کافیه نیز باطل می‌باشد. و غیریه کافیه صحیح و مثبت مدعای ما است. اولویت ذاتیه یعنی منشأ اولویت ذات شیئی باشد و کافیه یعنی کفایت کند در یکطرف (یا وجود یا عدم).

برهان بر بطلان اولویت ذاتیه کافیه - طرف وجود مثلاً اگر اولویت داشته باشد نسبت بذات ممکن لازم میآید که یا اولویت اولویت نباشد، و یا اولویت ذاتیه نباشد. بعبارت دیگر جمع بین اولویت و ذاتیت ممکن نیست. زیرا اگر یکطرف مثلاً وجود اولویت داشته باشد، با فرض اولویت وجود امر از دو حال بیرون نیست یا عدم ممکن الوقوع است یا نیست. اگر بگوئیم عدم وقوعش ممکن نیست، پس طرف وجود اولویت نیست، بلکه وجوب است. زیرا واجب آنستکه اقتضای وجود کند و عدمش محال باشد. و اگر عروض طرف دیگر ممکن نباشد وجود اولویت نخواهد داشت بلکه وجوب وجود خواهد بود. و اگر عدم ممکن الوقوع باشد، در اینصورت امکان وقوع عدم یا بدون سبب است و یا با سبب. اگر بدون سبب باشد لازم میآید ترجیح مرجوح بر راجح و ترجیح مرجوح بر راجح بدتر است از ترجیح یکی از متساویین بر دیگری.

و اگر وقوع عدم بواسطه سببی باشد، حال این سبب یا مسبب را که عدم باشد اولی میکند و یا نمیکند. اگر اولی نکند پس سبب نخواهد بود، زیرا سبب آنستکه مسبب را اولی کند و اگر سبب (عدم) را اولی کند باید وجود اولی نباشد. پس اولویت ذاتیه نخواهد بود چرا که ما با لذات لایزول یعنی ذاتی شیئی زائل نمیشود و چون اولویت وجود زائل شد، پس ذاتی نیست. پس واضح شد که جمع بین اولویت و ذاتی محال است. و اولویت ذاتیه غیر کافیه هم باطل است. زیرا با فرض اولویت طرف وجود، طرف عدم اگر ممکن نباشد، اولویت اولویت نخواهد بود. بلکه وجوب خواهد بود. و اگر ممکن باشد، و طرف وجود راجحان پیدا کند لازم میآید ترجیح یکی از متساویین بر دیگری بدون مرجح که باطل است. پس احتمال چهارم باقی میماند و آن صحیح

است و دلیل بر صحت آن آنستکه چون باطل شد که با فرض اولویت وجود، عدم هم ممکن باشد، پس باید عدم ممکن نباشد و در اینصورت اولویت وجوب خواهد بود. و اگر اولویت وجوب باشد مانعی ندارد. زیرا واجب بالغیر منافی امکان ذاتی نیست و حاصل آنکه معلول ممکن نظر بعلت باید صدورش واجب شود و عدمش ممتنع. و علت باید تمام انحاء عدم معلول را سد کند و علتی که بتواند انحاء عدم معلول را سد کند جز واجب نتواند بود. چه یکی از انحاء عدم معلول آنستکه معلول معدوم باشد با عدم علت. و اگر علت ممکن الوجود باشد، عدمش جائز است. پس بعدم علت، عدم معلول هم جائز خواهد بود و تنها وجودیکه بتواند سد انحاء عدم را کند ذات واجب الوجود است که عدمش ممتنع میباشد.

پس واضح شد که ممکنات باید منتهی شوند بواجب الوجود و همین مطلوب است. باید دانست که این وجوبی که معلول نزد علت دارد، وجوب سابق است که الشیئی مالم یجب لم یوجد. پیش از وجود گرفتن واجب است نزد علت و هر معلولی وجوبی دارد هنگام وجود گرفتن و آنرا وجوب لاحق نامند. پس بهر معلولی دو وجوب احاطه کرده است یکی سابق و دیگری لاحق.

دیگر از خواص ممکن آنستکه ممکن همچنانکه در حدوث محتاج است بمؤثر، همچنین در بقاء محتاج بمؤثر است. زیرا که علت حاجت بمؤثر امکانست و امکان لازم ماهیت ممکن است. پس چون در حال بقاء، علت احتیاج موجود است باید احتیاج هم موجود باشد. منتهی ممکن در حال حدوث در اصل وجود محتاج است و در بقاء در استمرار وجود محتاج است. ولی بعضی متکلمین عقیده دارند که ممکن در حدوث محتاج بعلت است و در بقاء محتاج نیست. حتی اینکه بعضی گفتند لو جاز العدم علی الباری لما ضر عدمه وجوداً للعالم و علت اینستکه آنها علت احتیاج را حدوث دانسته اند نه امکان. و چون سابقاً واضح کردیم که علت احتیاج بمؤثر امکان است نه حدوث، پس این احتمال که ممکن در بقاء محتاج نباشد بمؤثر باطل است.

بحث یازدهم

علت و معلول

از جمله امور عامه علیت و معلولیت است .

علت چیزی است که وجود شیئی بر آن توقف داشته باشد و محتاج را معلول و محتاج الیه را علت گویند .

اقسام علل - علت بردو گونه است: علت تامه و علت ناقصه .

علت تامه آنستکه از وجود او وجود چیز دیگر لازم آید و از عدم او عدم شیئی دیگر .

علت ناقصه آنستکه وجود معلول بدان متوقف باشد و از عدمش عدم معلول لازم آید ولی از وجودش وجود معلول لازم نیاید .

علت ناقصه بچهار قسم منقسم میشود . وجه حصر آنستکه آنچیزی که وجود معلول توقف بر آن دارد، یا داخل در ماهیت است و یا خارج از آن . و اگر داخل در ماهیت باشد امر از دو حال بیرون نیست یا ماهیه الشیئی بالفعل است مانند صورت تخت نسبت به تخت، یا ماهیه الشیئی بالقوه است مثل چوب نسبت به تخت .

علت داخل در ماهیت را علت قوام گویند مانند جنس و فصل یا ماده و صورت . و اگر خارج از ماهیت باشد ، معلول آن یا ماعنه الشیئی است و یا مالا جله الشیئی . ماعنه الشیئی یعنی آنچه وجود شیئی از اوست مانند نجار نسبت به تخت که آنرا فاعل و علت فاعلی نامند . و مالا جله الشیئی یعنی آنچه برای آن فعلی از فاعل سر زده و باعث و محرك فاعل بر فعل شده است مانند نشستن بر تخت یا گرفتن پول برای ساختن تخت که آنرا علت غائی و غایت خوانند . (غایت از آنجهت که بر فعل مترتب میشود غایت است و از آنجهت که محرك و باعث بر فعل است علت غائی است .) علتی را که خارج از ماهیت معلول است علت وجود خوانند .

پس علت منحصر بچهار است: فاعلی، غائی، مادی، صوری .

اما وجود شرط مانند سوزانیدن آتش بشرط تماس ، یا وجود آلت مانند اره و تیشه برای نجار راجع بفاعل است ، و عدم مانع مانند تر نمودن لباس برای سوختن راجع بقابل است .

پس علت زائد بر این چهار نتواند بود.
اکنون بنا بر اقسام معلول میپردازیم.

اقسام معلول - اگر معلول بسیط و علت موجب باشد، فقط علت فاعلی دارد،
و اگر معلول بسیط و علت مختار باشد علت فاعلی و غائی خواهد داشت، و اگر معلول
مرکب و فاعل موجب باشد، سه علت خواهد داشت: فاعلی و صوری و مادی، و اگر
معلول مرکب و فاعل مختار باشد دارای چهار علت خواهد بود: فاعلی، غائی، صوری، مادی.
باید دانست که صورت و علت صوری و همچنین ماده و علت مادی با هم فرق دارند.
چه صورت نسبت بماده فاعل است و جزء آن نیست، و نسبت به مرکب علت صوری است
و جزء آن میباشد، مانند شکل تخت که صورت است نسبت بچوب و علت صوری است
نسبت بتخت. و چوب ماده است برای شکل تخت و علت مادی است نسبت بخود تخت.
هر يك از ماده و صورت نسبت به مرکب يك اعتبار علت قریبند و يك اعتبار
علت بعید:

اما صورت هر گاه حقیقی و از مقوله جوهر باشد، نسبت بماده فاعل است و
چون ماده علت مرکب است، پس صورت علت علت مرکب خواهد بود. و باین اعتبار
علت بعید و بواسطه است. ولی از طرفی چون جزء صوری مرکب است باین اعتبار
علت قریب و بواسطه است.

اما ماده در صورتی که مرکب ماهیت صنفی باشد، مانند تخت، و صورت امر
عرضی، چون ماده مقوم عرض است و عرض علت صوری مرکب، پس باین لحاظ ماده علت
علت مرکب است بواسطه، و چون ماده جزء مرکب است علت مادی است بواسطه.

ارتباط و مناسبات میان علل

هر يك از فاعل و غایت بوجهی سبب آندیگری است.

اما فاعل سبب وجود غایت است در خارج. و غایت بحسب وجود ذهنی و تصور،
علت فاعلیت فاعل است. چه نجار اول تصور نشستن بر تخت را میکند و سپس شروع
بساختن مینماید، و پس از ساخته شدن تخت نشستن وجود میگیرد. پس غایت بحسب
وجود خارجی مؤخر و بحسب وجود ذهنی مقدم است و از اینجا است که گفته اند: اول
الفکر آخر العمل (اول فکر آخر آمد در عمل).

فاعل و غایت گاهی یکی است مانند اینکه واجب تعالی هم فاعل تمام موجودات است و هم غایت آنها. در قرآن مجید فرمود. هو الاول و الآخر، اول است چون فاعل است و آخر است از آنجهت که غایت است.

گاه ممکن است سه علت یکی باشد: فاعل و صورت و غایت. مثلاً درید مبدای است که صورت انسانی باشد و همین صورت انسانی مبدأ میشود که در نطفه صورت انسانیت حاصل شود. و نطفه نیز بطرف غایتی که همان صورت انسانیت است در حرکت میباشد. پس صورت انسانی از آنجهت که باماده نوع انسانرا میسازد صورت است، و از آنجهت که مبدأ حرکت نطفه است بانسانیت فاعل است، و از آن لحاظ که حرکت نطفه منتهی بآن میشود غایت است. پس در این مثال سه علت یکی شده است و باین نظر است که ارسطو فرموده علت دو تا است: یکی فاعل و دیگری ماده. چه فاعل و صورت و غایت را یکی دانسته است.

احكام مشترك بين اربع

الف - هر يك از علل چهار گانه يا بالذات است يا بالعرض:

فاعل بالذات آنستکه مبدأ برای ذات چیزی باشد، مانند آتش برای سوزانیدن و واجب تعالی برای تمام ممکنات. اما فاعل بالعرض آنستکه چنین نباشد و آن بر چند قسم است: یکی آنکه فاعل از او فعلی سرزند و آن فعل امری را که مانع ضد آن امر است بر طرف کند و بدین سبب آن ضد قوت گیرد و نسبت داده شود فعل ضد بآن فاعل، مانند سقمونیا که بواسطه بریدن صفرا تبرید را بآن نسبت دهند. و دیگر آنکه فاعل امری را که مانع فعل طبیعی است بر طرف کند، هر چند مانع ایجاب ضد را نکند، مثل اینکه ستون را که مانع فرود آمدن سقف است بردارد و سقف فرود آید و فرود آمدن سقف را بردارنده ستون نسبت دهند و حال آنکه سقوط سقف بواسطه سنگینی ذاتی آنست. پس نسبت فرود آمدن سقف بخراب کننده ستون بالعرض است. دیگر آنکه چیزی دارای صفاتی باشد و یکی از آن صفات مبدأ فعل باشد بالذات، و آن فعل را نسبت بآن صفت ندهند بلکه بدات آن چیز و یا بصفت مقارن بآن صفت نسبت دهند، چنانکه گویند انسان یا مهندس معالجه میکند و حال آنکه طیب معالجه میکند نه انسان و مهندس.

ماده بالذات آنستکه چیزی بذات خود قبول چیزی کند، مانند هیولای اولی نسبت بصورت جسمیه وروغن برای اشتعال .

ماده بالعرض آنستکه بالذات نباشد و آن برچند قسم است: یکی آنکه ماده صورتی داشته باشد ضد صورت دیگر ، و بوجود صورت دوم صورت اول زائل شود و ماده با صورت اول که زائل شده ماده شود برای صورت دوم ، چنانکه گفته شود آب ماده است برای هوا و حال آنکه آب تا وقتی که آبست ماده هوا نیست زیرا هوا که موجود شد، صورت آب زائل میگردد. پس آب ماده بالعرض است برای هوا .

دیگر آنکه ماده صورتی داشته باشد که داخل در ماده نیست اگرچه ضد با صورت مقصود هم نباشد، مانند اینکه گفته شود: طبیب استعلاج میکند ، در صورتی که استعلاج نه از جهت طبیب بودنست بلکه از جهت علیل بودنست. پس طبیب موضوع بالعرض است برای استعلاج .

صورت بالذات مانند شکل تخت و صورت بالعرض مانند سفیدی و سیاهی برای تخت .

غایت بالذات آنستکه حرکت طبیعی یا ارادی برای خود آن امر باشد، مانند تندرستی برای خوردن دوا. و غایت بالعرض آنستکه چیزی نباشد مانند کوبیدن دوا برای خوردن . چه خوردن دوا مقصود اصلی نیست بلکه تندرستی و سلامت مقصود اصلی است .

ب - هر يك از علل یا قریب است یا بعید .

فاعل قریب آنستکه مباشر فعل باشد بدون واسطه میان فاعل و منفعل، مانند پی و عصب که مباشر حرکت است .

فاعل بعید آنستکه میان فاعل و منفعل واسطه ای موجود باشد ، مانند نفس برای حرکت دادن اعضا .

ماده قریب مانند اعضاء برای بدن، و ماده بعید مانند عناصر چهار گانه برای بدن صورت قریب مانند تربیع برای مربع ، و صورت بعید مانند دارای زاویه بودن برای مربع .

غایت قریب مانند تندرستی برای خوردن دوا، و غایت بعید مانند خوشبختی برای خوردن دوا .

ج - هريك از علل يا بسیط است يا مرکب :

فاعل بسیط آنستکه فعل از آن بتنهائی صادر شود، مانند واجب تعالی برای تمام موجودات، و طبیعت بسائط مانند طبیعت آب و آتش .

فاعل مرکب آنستکه فعل از چندین قوه صادر شود، چه آن قوی نوعاً یکی باشند مانند آنکه چند نفر يك کشتی را حرکت دهند، و چه مختلف باشند مانند گرسنگی که حاصل میشود از قوه جاذبه و قوه حساسه .

ماده بسیط مانند هیولای اولی برای جسم، و ماده مرکب مثل عناصر چهارگانه برای مرکبات، یا اصول داروها برای معجونات .

صورت بسیط مانند صورت آب و آتش، اما صورت مرکب ننواید بود .
ثابت بسیط مثل سیری برای غذا خوردن، و غایت مرکب مثل پوشیدن لباس ابریشمی برای زینت و رفع شپش .

د - هريك از علل یا عام است یا خاص .

فاعل عام آنستکه چیزهای بسیار از آن منفعل شوند، مانند ذات واجب تعالی که تمام موجودات را ایجاد میکند، و مانند آنکه يك هوا باعث ترشی ماست و رسیدن انگور و فاسد شدن گوشت و آب شدن یخ شود .

ماده عام مانند چوب برای تخت و میز و غیره، و عام همان کلی است .

صورت عام مانند صورت میز نسبت بصورت این میز و آن میز .

غایت عام مانند خوردن ترنجبین برای رفع صفرا، چه رفع صفرا بخوردن بنفشه هم میشود .

فاعل خاص آنستکه يك چیز از آن منفعل شود، مانند آتش که چوب معینی را بسوزاند .

ماده خاص مثل جسم انسان نسبت بمزاجش برای صورت انسان .

صورت خاص همان جزئی است، مانند حد و فصل و خاصه چیزی .

غایت خاص مانند ملاقات کردن کسی دوست خود را .

ه - هريك از علل یا بالفعل است یا بالقوه .

فاعل بالفعل مانند آتش نسبت بآنچه آنرا سوزانده است .

ماده بالفعل مانند بدن انسان برای صورت انسانیت .

صورت **بالفعل** مثل صورت انسان برای بدن انسان .
 غایت **بالفعل** مثل ملاقات دوست پس از انتهای حرکت .
 فاعل **بالقوه** مانند آتش نسبت به چیزی که هنوز آنرا نسوزانده است ، باینکه استعداد سوختن آنرا دارد .

ماده **بالقوه** مانند جنین نسبت بصورت انسانیت .
 صورت **بالقوه** مانند صورت انسان برای بدن جنین .
 غایت **بالقوه** مانند ملاقات دوست هنگام حرکت .

بحث دوازدهم

احکام مختص بفاعل

از جمله احکام مختص بفاعل یکی آنستکه فاعل چند صنف است :

اول فاعل بالطبع و آن چیز است که فعل از آن بدون شعور و اختیار سرزند و فعل مناسب با طبع فاعل باشد، مانند سقوط سنگ پائین .

دوم فاعل بالقسر و آن اینست که فعل بدون شعور و برخلاف مقتضای طبیعت از آن سرزند مانند پرتاب شدن سنگ بیلا .

سوم فاعل بالتسخیر و آن عبارتست از اینکه فعل بی اراده از آن سرزند و فاعل شأنیت اختیار داشته باشد، مثل آنکه کسی را مجبور کنند بکاری .

این سه قسم فاعل هر سه در اینکه باختیار و اراده نیستند شریکند .

چهارم فاعل بالقصد مانند تحصیل علم برای نیل بسعادت .

پنجم فاعل بالعیانیه و آن آنست که فاعل صاحب اراده علمش بنظام اصلاح سبب فعل او شود، بدون اینکه نیازمند بغرض زائد بر ذات فاعل باشد ، مانند واجب تعالی در ایجاد عالم .

ششم فاعل بالرضا و آن آنست که خود فعل علم باشد و علم بذات علم اجمالی سابق بر فعل باشد .

این سه قسم فاعل اخیر در اینکه فعل با اراده از آنها صادر میشود مشترکند .
 هیچیک از عقلاء قائل نشده اند که مبدأ کل موجودات فاعل بالقسر یا فاعل

بالتسخیر باشد. اما طبعیون عقیده دارند که مبدأ کل فاعل بالطبع است، باین معنی که بدون اراده فعل از او سر میزند.

معتزلیها از متکلمین مبدأ را فاعل بالقصد میدانند و بعضی از حکماء مانند فارابی و ابن سینا بر این رفته اند که واجب تعالی فاعل بالعنایه است، چه علم واجب را بصوری میدانند زائد بر ذات در مقام ذات، چنانکه صور اشیاء در ذهن انسانست. شیخ شهاب الدین سهروردی و خواجه طوسی و برخی دیگر از حکماء معتقدند که علم واجب تعالی بماسوای خود همان وجودات آنها است، و صفحه کائنات بمنزله نقشی است پیش آدمی. پس واجب علم تفصیلی سابق بر وجود ممکنات ندارد، بلکه بعد از ایجاد علم بآنها دارد. و بنابر این عقیده علم واجب بماسوای خود حضوری است چه حاجت بصورتی ندارد. پس واجب تعالی نزد اینان فاعل بالرضا است.

بطلان دور و تسلسل

دیگر از احکام مختص بفاعل آنستکه دور و تسلسل باطل است :
دور آنستکه معلولی علت علت خود شود، مثل اینکه الف علت ب باشد و ب علت الف.

بطلان دور بجهت آنستکه در مثال فوق چون الف علت ب است و علت بالذات مقدم بر معلول است، پس الف مقدم بر ب است. حال اگر ب هم علت الف باشد بدلیلی که مذکور شد مقدم بر الف خواهد بود. پس الف مقدم خواهد بود بر ب و ب هم مقدم خواهد بود بر الف و چون مقدم بر مقدم چیزی مقدم بر آن چیز است، پس الف مقدم بر خود خواهد بود و تقدم شیئی بر نفس واضح البطلانست.

اقسام دور - دور بر دو گونه است: مصرح و مضمر.
دور مصرح آنستکه بین علت و معلول واسطه ای نباشد، چنانکه در مثال فوق میان الف و ب واسطه ای نبود.

دور مضمر آنستکه میان علت و معلول واسطه ای باشد مانند اینکه بگوئیم الف علت ب است و ب علت ج و ج علت الف. و هر چه واسطه زیاده تر باشد، از دور مخفی تر است.

تسلسل آنستکه هر علتی داشته باشد و منتهی نشود بعلتی که دیگر علت

نداشته باشد. و حکما تسلسل را دراموری که موجود و مترتب و مجتمع باشند محال میدانند، پس تسلسل در امر اعتباری و معدوم جائز است مانند آنکه اعداد نامتناهی اند اما چون موجود نیستند اشکالی ندارد. همچنین در حرکات دوری مانند حرکت افلاک (بعقیده قدما) تسلسل جائز است. زیرا این حرکات متعاقبند و مجتمع نیستند یعنی حرکت دیروز و امروز باهم مجتمع نمیشوند، چه حرکت دیروز معدوم شده است. و نیز در نفوس ناطقه انسانی بعقیده برخی از حکما که عالم را قدیم زمانی میدانند و گویند ارواح پس از مفارقت از ابدان در عالم ارواح موجودند و مجتمع و نامتناهی تسلسل جائز است، زیرا نفوس مترتب نیستند. اما متکلمین مطلقا تسلسل را محال میدانند خواه مجتمع باشند و خواه نباشند، چه مترتب باشند و چه نباشند.

حکما ادله چندی بر ابطال تسلسل اقامه کرده اند که اهم آنها بدین قرار است:

اول برهان تطبیق. - تقریر این برهان آنست که اگر سلسله ای از علل و معلولات باشد که هر یک از افراد آن علت برای لاحق و معلول برای سابق باشد و این سلسله الی غیر النهایه برود و بجائی نرسد که منقطع شود، پس دو جمله حاصل میشود، یک جمله از علل و یک جمله از معلولات و سلسله معلولات یکی بیش از سلسله علل است. زیرا که جزء اخیر معلول است و علت نیست. و چون سلسله علل را بر سلسله معلولات تطبیق کنیم باینکه مقابل هر جزئی از سلسله معلولات جزئی از سلسله علل را قرار دهیم و سلسله معلولات بجزئی که فقط معلول باشد و علت نباشد نرسد لازم میآید تساوی زائد و ناقص. (مراد از زائد سلسله معلول و مقصود از ناقص سلسله علل است). و تساوی زائد و ناقص بدیهی البطلانست. پس سلسله معلولات متناهی است و چون چنین است لازم میآید که سلسله علل هم متناهی باشد، زیرا که زائد بر متناهی بقدر متناهی متناهی است. پس واضح شد که سلسله علل منتهی میشود بجزئی که فقط علت است و معلول نیست و همین مطلوبست.

دوم برهان وسط و طرف. - حاصل این برهان که آنرا ابن سینا در کتاب شفا آورده آنست که هر چیزی که هم علت و هم معلول باشد، بدیهی است که وسط میان دو طرفست که یکطرف فقط علت است و یکطرف فقط معلول. و اگر جمله ای از موجودات نامتناهی باشد، این جمله هم معلول خواهد بود و هم علت. اما علت است نسبت به معلول اخیر چه معلول اخیر معلول است فقط و علت نیست. اما معلول است زیرا

که جمله محتاج است بهريك از آحاد و هر محتاجي معلول است و هر چه علت و معلول باشد وسط است. پس اگر اين جمله منتهی نشود بچيزی که علت باشد و معلول نباشد، لازم میآید وسطی باشد بدون طرف و اين محال است.

سوم برهان تضایف - و آن اينست که اگر سلسله ای از علل و معلولات باشد که منتهی نشود بچيزی که فقط علت باشد و معلول نباشد، چون در اين سلسله معلول اخير معلول است و علت نیست و مافوق معلول اخير هم علت است و هم معلول، لازم میآید که عدد معلول زيادتر باشد از عدد علت و حال آنکه علت و معلول متضایفانند و متضایفان متكافئند در عدد، پس بايد سلسله منتهی شود بعلمی که معلول نباشد و همين مطلوب است.

چهارم برهان ابن سینا - اين برهانرا ابن سینا در کتاب اشارات و مبدا و معاد با اندک اختلافی آورده است و حاصلش اينست که هر گاه جمله ای باشد، که هر يك از آحاد آن موجود و ممکن باشد، پس اين جمله نیز موجود و ممکن خواهد بود. اما موجود است، چون اجزای جمله منحصر است در موجودات و اما ممکن است چون جمله احتیاج باجزاء دارد و هر محتاجی ممکن است. حال اين جمله یا اقتضای علتی نمیکند یا اقتضای علتی میکند. اگر اقتضای علت نکند که باطل است، زیرا هر موجود ممکني احتیاج بعلمت دارد، و اگر اقتضای علت کند حال از سه امر بیرون نیست: یا علت جمله همان مجموع من حیث المجموع است، یا علت يك جزئی است از اجزاء جمله، و یا علت خارج از جمله است. اگر خود جمله علت باشد، چون علت تامه ناچار بايد بر معلول مقدم باشد، لازم میآید تقدم شیئی بر وجود و آن محال است. و اگر علت جمله يك جزئی از اجزاء آن باشد چون تمام اجزاء مساويند در احتیاج داشتن بعلمت و امکان، پس اگر یکی از اجزاء علت باشد لازم میآید ترجیح بلامرجح و آن محال است. و گذشته از اين اگر يك جزء علت شد چون آن جزء هم علتی دارد، پس علت آن جزء اولی خواهد بود بعلمت و ترجیح مرجوح بر راجح لازم میآید و نیز لازم میآید (بر فرض اينکه جزء جمله علت جمله باشد) که شیئی علت برای خود و علتش باشد و اينهم محال است.

و اگر علت جمله خارج از جمله باشد، چون خارج از ممکنات واجب الوجود است پس سلسله منتهی بواجب الوجود ميشود و همين مطلوب است.

پنجم برهان ترتب - تقریر برهان ترتب اینست که هر گاه سلسله‌ای از علل و معلولات در معلولیت ترتب داشته باشند، چون ترتب اقتضاء دارد که باقتضاء هر یک از آحاد سلسله مابعد آن منتفی شود، پس باید سلسله منتهی بشود بواجب‌الوجود که از فرض عدم او انتفاء تمام آحاد سلسله لازم می‌آید. زیرا اگر منتهی بواجب نشود، سلسله مترتب در معلولیت موجود نخواهد بود و چون آحاد سلسله موجود است پس واجب هم موجود است.

ششم برهان فارابی - تقریر این برهان که از فارابی و موسوم به اسد و اخضر (محکم‌ترو مختصر تر) است چنین است: اگر هر یک از آحاد سلسله مترتب از علل و معلولات موجود نشود مگر آنکه یکی دیگر پیش از آن موجود باشد، پس باید تمام آحاد هم موجود نشود مگر آنکه چیز دیگر پیش از آن موجود باشد. و موجود سابق بر وجود ممکنات همان واجب‌الوجود است. براهین دیگری نیز برای ابطال تسلسل آورده‌اند که از حوصله این مختصر بیرون است.

در بیان الواحد لا یصدر منه الا الواحد

دیگر از احکام مخصوص بعلة فاعلی آنست که از واحد من جمیع الجهات جز واحد صادر نمیشود. باین معنی که اگر فاعل از تمام جهات واحد باشد و بهیچ نحو تکثر و اجزائی نداشته باشد، چه اجزای خارجی و چه ذهنی و چه مقداری جز یک چیز از او صادر نشود. و دلیل بر مدعی آنست که اگر از علت واحد کثیر صادر شود، چون معنی علت آنست که خصوصیتی در ذات علت باشد که بآن خصوصیت معلول معین از او صادر شود چنانکه در آب و آتش خصوصیتی است و بواسطه آن خصوصیت است که گرمی و سردی از آن دو حاصل میشود و اگر خصوصیتی نباشد باید ممکن باشد که از آب گرمی و از آتش سردی حاصل شود و لازم می‌آید که در علت دو خصوصیت باشد که بیک خصوصیت معلولی و بیک خصوصیت معلول دیگری صادر گردد و اگر علت دارای دو خصوصیت باشد پس واحد من جمیع الجهات نخواهد بود و این خلف است.

دلیل دیگر که از ابن سینا است آنست که اگر از واحد کثیر صادر شود، اجتماع نقیضین لازم می‌آید، و ملازمه را چنین بیان کرده است که اگر واحد علت برای دو چیز

مثلاً الف وب باشد پس خصوصیتی از آن خواهد بود که بآن خصوصیت منشأ الف است و چون بالفرض منشأ ب هم هست، پس خصوصیتی دارد که بآن خصوصیت منشأ ب است و خصوصیت ب غیر از خصوصیت الف است پس خصوصیت ب نیست خصوصیت الف است. پس در واحد خصوصیت الف و نیست خصوصیت الف اجتماع می کنند. و مقصود این سببنا از اینکه گفت اجتماع تقيضین لازم می آید همین است.

امام فخر رازی بر برهان فوق ایراد کرده و گفته است: اگر از واحد الف وب صادر شود چون ب لا الف است ولا الف تقيض الف نیست بلکه تقيض الف، نیست الف است، پس اجتماع تقيضین لازم نمی آید. در ضمن امام از این برهان شیخ اظهار تعجب کرده و گفته است که شیخ با آنکه عمری را مصروف منطق نموده بین لا الف و ليس الف فرق نگذاشته است.

اما از بیان فوق واضح شد که مراد شیخ از اجتماع تقيضین چیست و البته مقصودش این نیست که تقيض الف لا الف است. پس عجب در فهم امام است در کلام شیخ و دلیل شیخ تمام است و اشکالی بر آن وارد نیست.

و بر قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد متفرع است که اول چیزی که صادر شده عقل مجرد است. زیرا اگر صادر اول عرض باشد عرض در وجود محتاج است به موضوع و موضوع ماده و صورت دارد پس لازم می آید که از واحد کثیر صادر شود. اما اگر صادر اول جسم باشد، چون جسم مرکب از هیولی و صورت است پس باز کثیر صادر شده است.

و اگر صادر اول صورت باشد، چون تلازم بین هیولی و صورت ثابت شده پس صادر اول متکثر خواهد بود.

همچنین ممکن نیست که هیولی صادر اول باشد چه هیولی قوه محض است و قوه محض نمیتواند فاعل باشد و حال آنکه صادر اول باید مبدء سایر اشیاء باشد. و گذشته از این هیولی بدون صورت وجود ندارد و بنابراین صادر اول مرکب خواهد بود. و نیز ممکن نیست که نفس صادر اول باشد زیرا نفس اگر چه در مقام ذات مجرد است اما در مقام فعل تعلق ببدن دارد. پس اگر نفس صادر اول باشد کثیر صادر شده است و بطلان آن گذشت.

و چون تمام احتمالات مذکور باطل شد، پس باید عقل مجرد صادر اول باشد.

و عقل اگر چه ترکیب ذهنی دارد (از جنس و فصل) اما بسیط خارجی است .
 خاصیت علت تامه چنانکه از واحد جز واحد صادر نمیشود ، عکس آن نیز ثابت است یعنی واحد هم از کثیر صادر نمیشود . باین معنی که دو علت تامه مستقله بر معلول واحد شخصی توارد نمیکنند نه بنحو اجتماع و نه بنحو تبادل . چه در علت ناچار است از خصوصیتی که بآن خصوصیت معلول معین از آن صادر میشود . و اگر دو علت بر معلول واحد توارد کنند یا خصوصیت یکی از آن دو مدخلیت در وجود معلول دارد یا ندارد . اگر مدخلیت دارد پس معلول از دیگری بی نیاز است و بنابراین علت نخواهد بود . چه علت آنستکه معلول در وجود نیازمند بآنست . و اگر خصوصیت یکی از آن دو مدخلیت ندارد بلکه قدر مشترک میان آن دو علت علت است پس علت همان قدر مشترک خواهد بود و آن امر واحد است . پس دو علت مستقله بر معلول واحد شخصی توارد نکرده است . اما معلول واحد نوعی ممکن است علل متعدده بر آن توارد کند باین معنی که بعضی افراد آن معلول علتی باشند و برخی دیگر معلول علت دیگری . چنانکه مثلاً گرمی بعضی افرادش معلول آتش است و بعضی معلول حرکت و برخی از آن معلول آفتاب .

بحث سیزدهم

قدم و حدوث

از جمله اموری که عارض وجود میگردد قدم و حدوث است . یعنی وجود یا قدیم است یا حادث .

قدم و حدوث یا اضافی است یا حقیقی . حقیقی هم خود بر دو نوع است : ذاتی و زمانی .

قدم اضافی آنستکه آنچه از زمان وجود چیزی گذشته از آنچه از زمان وجود چیز دیگر گذشته بیشتر باشد . مثلاً نوح نسبت بموسی قدیم است چه زمانی که از نوح گذشته بیشتر است از زمانی که از موسی گذشته است .

حادث اضافی آنستکه آنچه از زمان چیزی گذشته است از آنچه از زمان چیز دیگر گذشته کمتر باشد . پس موسی نسبت بنوح حادث اضافی است .

قدم ذاتی آنستکه وجود شیئی مسبوق بعدم ذاتی نباشد . وعدم ذاتی عبارتست

از اینکه شیئی بذات خود اقتضای وجود نکند بلکه وجودش از غیر باشد و آنرا عدم مجامع و عدم غیرمقابل گویند. چه با وجود شیئی اجتماع میکند. و قدم ذاتی مخصوص بذات واجب تعالی است.

قدم زمانی عبارتست از اینکه وجود شیئی مسبوق بعدم مقابل نباشد.

حدوث ذاتی آنستکه وجود شیئی مسبوق باشد بعدم ذاتی و عدم غیرمقابل.

حدوث زمانی آنستکه وجود شیئی مسبوق باشد بعدم مقابل وجود. و عدم مقابل وجود را عدم واقعی و زمانی گویند. و چون عامه مردم از لفظ عدم عدم مقابل و عدم زمانی بذهنشان خطور میکند برخی از حکما تعریف کرده اند قدم را بعدم مسبوقیت بغیر و حدوث را بمسبوقیت بغیر. خواه آن غیر علت باشد یا عدم، اگر علت باشد حادث ذاتی است و اگر عدم باشد حادث زمانی.

قدیم ذاتی نه مسبوق بعلمت است و نه عدم.

قدیم زمانی مسبوق بعلمت است ولی مسبوق بعدم نیست.

اقسام سبق - چون در تعریف قدم و حدوث سبق ذکر شده است، اقسام سبق را ذکر مینمائیم و گوئیم:

سبق و تقدم بر چند قسم است:

اول سبق بالعلیه - و آن بودن شیئی است. بحیثیتی که هر گاه متأخر موجود باشد باید متقدم هم موجود باشد و عقل تجویز نکند که متقدم موجود باشد و متأخر موجود نباشد مانند تقدم حرکت دست بر حرکت قلم. چه عقل حکم میکند بتقدم علت تامه بر معلول. اگر چه در وجود علت و معلول باهمند و از یکدیگر جدا نیستند. تقدم بالعلیه را تقدم بالذات نیز گویند.

دوم تقدم بالطبع - و آن اینستکه هر گاه متأخر موجود شود متقدم هم باید موجود باشد ولی چنین نیست که اگر متقدم موجود باشد متأخر نیز موجود باشد مانند تقدم یکی بر دوتا و از این قبیل است تقدم علل ناقصه بر معلول. اینقسم تقدم را هم بالذات گویند و بنابراین تقدم بالذات اعم است از بالعلیه و بالطبع.

سوم تقدم بالزمان - و آن عبارتست از اینکه متقدم با متأخر در وجود جمع نشود مانند تقدم نوح بر موسی علیهما السلام.

چهارم تقدم بالرتبه - که آنرا تقدم مکانی نیز گویند و رتبه یا حسی است

باینکه تقدم و تاخر میان چیزهائی باشد که ترتب دارند درحس، مانند اینکه محراب مسجد را اگر صدر قرار دهیم هر چه بمحراب نزدیکتر است تقدم دارد بر آنچه دورتر است، مانند تقدم صف اول جماعت بر صف دوم، و اگر در مسجد را مبدأ قرار دهیم امر بعکس است. و یا تقدم عقلی است مانند تقدم نوع عالی بر نوع متوسط و سافل در صورتی که مبدأ جنس عالی باشد.

پنجم تقدم بالشراف - مانند تقدم رئیس بر مرئوس.

حکما همه در اقسام پنجگانه تقدم که مذکور شد اتفاق دارند. اما بعضی از حکماء سه قسم تقدم دیگر را نیز اضافه نموده اند بدینقرار:

اول تقدم بالتجوهر و ماهوی - مانند تقدم جنس و فصل و ماده و صورت بر ماهیت نوعیه و جسم. چه تاحیوان و ناطق در عقل متقرر نشوند انسان متقرر نمیشود. دوم تقدم بالحقیقه - مانند تقدم وجود بر ماهیت. چه وجود اصل است در تحقق و ماهیت بتبع وجود موجود است چنانکه سابقاً مذکور شد.

سوم تقدم بالحق و بالاحقیه و آن عبارتست از تقدم بعضی از مراتب وجود بر بعضی دیگر مانند تقدم مرتبه ذات واجب تعالی بر عقول مجرد و تقدم عقول مجرد بر نفوس کلیه و همچنین تا آخر مراتب موجودات.

مشهور بین حکما از اقسام تقدم همان پنج قسم اول است؛ و لفظ تقدم و سبق مشترك معنوی بین آنها است. باینمعنی که سابق و مسبوق در امری اشتراك دارند و آن امر ثابت است برای سابق پیش از آنکه ثابت باشد برای مسبوق و آن وجود است چه وجود برای علت حاصل است پیش از آنکه برای معلول حاصل باشد. و برای معلول حاصل نیست مگر پس از آنکه برای علت حاصل باشد و آن امر مشترك را ملاك و مناط سبق و تقدم دانند.

چون معانی قدم و حدوث دانسته شد، اینك گوئیم که حکما و متکلمین در قدم و حدوث عالم یعنی ماسوی الله اختلاف کرده اند.

تمام ارباب شرایع عقیده دارند که عالم حادث است و هیچکس قائل نشده است که عالم قدیم ذاتی باشد. و اختلاف در اینست که آیا حادث ذاتی است یا زمانی؟ ارسطو و بسیاری از حکما بر این رفته اند که عالم حادث ذاتی و قدیم زمانی

است. افلاك و كواكب و كرات آسمانی قدیمند بماده و صورت و حادثند از جهت بعضی عوارض مثل حرکت. و اجسام عنصری قدیمند بحسب ماده و صورت جسمیه. اما بحسب صور نوعیه و اعراض حادثند. اما در اینکه مرکبات عنصری حادثند بحدوث زمانی خلافی نیست و متكلمین كه عالم را حادث میدانند دلیل عقلی بر حدوث زمانی ندارند، بلكه نظر بطواهر اخبار و روایات و آیات بحدوث زمانی معتقد شده اند. و حال آنكه ظواهر آیات و اخبار مانند خلقت آدم و حوا بیش از این دلالت ندارد كه مركبات حادثند و آن هم محل نزاع نیست.

و دلیل قائم است بر حدوث ذاتی، چه حدوث ذاتی چنانكه مذکور شد آنستكه وجود مسبوق باشد بعدم ذاتی و ممكن در حد ذات نه اقتضای وجود دارد و نه عدم بلكه لا اقتضا است و آن لا اقتضا امر عدمی است و این امر عدمی در مرتبه ذات ممكن است، و وجود لاحق و عارض ذات، و عارض متأخر از ذات معروض است. پس واضح شد كه هر وجود ممكن مسبوق است بعدم ذاتی و هر چه مسبوق بعدم ذاتی باشد حادث است. پس ممكنات حادث ذاتی هستند.

دلیل دیگر بر حدوث ذاتی آنستكه اگر حدوث منحصر در زمانی باشد لازم خواهد آمد امساك واجب از جود و افاضه و حال آنكه بغل و امساك بر فیاض مطلق روا نیست. و متكلمین چون گمان برده اند كه دوام فیض با اختیار منافات دارد قائل بحدوث زمانی شده اند در حالی كه دوام فیض منافات با اختیار ندارد. چه مختار آنستكه از روی اراده و شعور كاری از او سرزند، پس دوام فیض با شعور و اراده منافات با اختیار ندارد بلكه مؤكد آنست. و بعقیده کسانی كه قائلند بحرکت جوهریه (مانند ملاصدرا) تمام عالم اجسام خواه فلکی و خواه عنصری باشد مسبوق است بعدم زمانی و بنابراین بین ادله عقلیه و نقلیه جمع میشود و آیات و اخبار هم بر ظاهر خود باقی است و محتاج بتأویل نیست و امساك در فیض وجود خدا هم لازم نمی آید و معلوم میشود كه عالم اجسام حادث زمانی است چنانكه مذهب جمعی از حكما، است

و اما درباره عقول مجرده، متكلمین كه اساساً قائل به مجردات نیستند و حكما كه قائل به مجرداتند آنها را از عالم ربوبی دانسته اند، پس از جمله ماسوی الله نیستند. پس نتیجه چنین شد كه اتفاق است بین حكما و متكلمین در حدوث عالم به معنی ماسوی الله. باید دانست كه نسبت بین حادث اضافی و قدیم اضافی بیان است، زیرا كه اولی

زمان وجودش کمتر و دومی زمان وجودش بیشتر است. و بین قدیم ذاتی و قدیم زمانی عموم و خصوص مطلق است و قدیم ذاتی اخص است، چرا که هر قدیم ذاتی زمانی هم هست مانند واجب تعالی و قدیم زمانی اعم است زیرا صدق میکند بر واجب و عقول مجرد، نسبت بین حادث زمانی و حادث ذاتی نیز عموم و خصوص مطلق است و حادث زمانی اخص است زیرا هر حادث زمانی ذاتی هم هست و ممکنست که حادث ذاتی باشد و زمانی نباشد مانند عقول مجرد و افلاک و کرات .

اما بین قدیم ذاتی و حادث ذاتی تباین است. زیرا قدیم زمانی مسبوق بعدم مقابل نیست و حادث زمانی مسبوق بعدم مقابلست .

بحث چهاردهم (۱)

اثبات واجب الوجود

غرض و مقصود علم پی بردن بذات واجب الوجود است . یعنی اینکه شخص بداند در عالم امکان وجودی است که وجود تمام ممکنات وابسته و مستند باوست . مقصود از اثبات واجب الوجود آنستکه مفهوم واجب الوجود را در خارج فرد و مصداقی هست و این مفهوم ساخته و پرداخته ذهن آدمی نیست .

تمام موجودات بعلم بسیط علم بوجود صانع دارند (علم بسیط آنستکه موجود دارای علم باشد ولی علم بعلم نداشته باشد ولی علم مرکب آنستکه علم بعلم هم دارد) . اینستکه انبیاء علیهم السلام مردم را بتوحید دعوت میکردند نه باثبات خدا چه همه میدانستند که خداوندی هست و وجود ممکنات از خودشان نیست ، لیکن مظهری برای اوقائل میشدند .

تمام بنی نوع بشر بفطرت و طبیعت بمبدأی قائل هستند و اگر بظواهر انکار کنند باز در اعماق قلب و خفایای ضمیر آنان اعتقاد و توجهی بمبدأ وجود دارد .

حکما طرقی برای اثبات واجب ذکر کرده اند . محکمتر آن ادله و براهین برهانی است که صدیقین بر آن رفته اند و آن اینستکه از خود ذات واجب استدلال بر ذات واجب میکنند و این اشرف و اوثق براهین است که از خود شیئی استدلال بر خود او کنند .

آفتاب آمد دلیل آفتاب گردلیلت باید از وی رخ متاب

سایه گر از وی نشانی میدهد شمس هر دم نور جانی میدهد

چنانکه از سید الساجدین (ع) نقل شده که بک عرفتك وانت دالمتنی علیک واولا

انت لم ادر ما انت یعنی ترا بتو شناختم و تو مرا بخود راهنمایی کردی و اگر تو نبودی من حقیقت ترا نمیدانستم .

و حضرت امیر (ع) فرمود یا من دل علی ذاته بذاته بنابراین نخست بذکر

برهان صدیقین میپردازیم :

برهان صدیقین - برهان صدیقین از لحاظ منطقی شکل اول است که بدیهی‌الانتاج است. (ضرب اول از شکل اول) و آن اینست که گوئیم : حقیقه‌الوجود لا تقبل العدم لذاته یعنی حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمیکند. برای اینکه اگر قبول عدم کند قابل با مقبول جمع میشود. و بنابراین باید در حینی که وجود است عدم هم باشد و این اجتماع نقیضین و بدیهی‌البطلان است.

و اگر بگوئیم حقیقت وجود وقتی عدم عارض او شد منقلب بعدم میشود، انقلاب لازم میآید که تصورش هم محال است چنانکه در حکمت الهی مبرهن شده است. پس صغری ثابت است که حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمیکند. و مقدمه کبری اینست که وکل مالا یقبل العدم لذاته فهو واجب الوجود. و این کبری نیز بدیهی است که هر چه لذاته قبول عدم نکند واجب الوجود است. چه مفهوم واجب الوجود آنست که قبول عدم نکند.

پس حقیقت وجود لذاته قبول عدم نمیکند - و هر چه لذاته قبول عدم نکند واجب الوجود است. پس نتیجه میدهد که حقیقت وجود واجب الوجود است.

برهان دیگر از صدیقین - موجودات را که مشاهده میکنیم یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود و مسلماً ممکن الوجود نیستند زیرا که اگر متمنع الوجود بودند وجود نمی گرفتند. پس امر از دو حال بیرون نیست که یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود. اگر واجب باشند که مدعای ما ثابت است و واجب وجود دارد. اما اگر ممکن باشند، چون ممکن در حد ذات نسبتش بعدم و وجود مساوی است هیچیک از وجود و عدم بردیگری ترجیح پیدا نمیکند و الا ترجیح بالامر جح لازم میآید که باتفاق همه عقلا محال است، پس وجود موجودات محتاج است بر جحی و آن مرجح اگر واجب الوجود باشد همان مطلوب است و اگر ممکن الوجود باشد او نیز محتاج خواهد بود بر جحی تا بالاخره منتهی شود بواجب. و اگر منتهی نشود یا دور لازم میآید یا تسلسل که هر دو محال و باطل است.

برهان دیگر از صدیقین - (این برهان شبیه بلم است) : حقیقت وجود اگر واجب است که همان مطلوب ماست، و اگر ممکن است مستلزم وجود واجب است. زیرا معنی امکان وجود غیر از معنی امکان در ماهیت است. امکان در وجود بمعنی فقر

و تعلق بغیر است و آن عین احتیاج می باشد ولی امکان در ماهیت عبارت از سلب ضرورت وجود و عدم، یا تساوی در وجود و عدم است. پس امکان در ماهیت غیر از امکان در وجود است. پس اگر حقیقت وجود ممکن باشد محتاج است و لازم می آید که حقیقت وجود ثانی داشته باشد و حال آنکه حقیقت وجود صرف وجود است و صرف الشیئی لایتکرر و لایشئی یعنی صرف وجود تکرار نمیشود و ثانی ندارد. پس این قسمت به برهان خلف ثابت شد.

و ممکن است مطلب را ببرهان مستقیم ثابت کنیم و گوئیم اگر حقیقت وجود ممکن باشد در وجود محتاج بغیر است پس باید منتهی بواجب شود تا دور و تسلسل لازم نیاید.

برهان دیگر از صدیقین - این برهان از شمس الدین محمد خفاری است و حاصلش اینست که وجود مطلق یا مبدأ دارد یا ندارد. اگر مبدأ ندارد که واجب است و همان مطلوب ماست و اگر مبدأ داشته باشد تقدم شیئی بر نفس لازم می آید که آن محال است.

براهین حکما - حکما از طرق مختلف اثبات واجب کرده اند. و اهم آن براهین بدین قرار است.

برهان ارسطو - ارسطو در دو موضع از کتب خود یعنی در مابعدالطبیعه و سماع طبیعی واجب را از راه حرکت اثبات کرده است باین بیان:

هر متحرک کی محتاج بمحرک است و در طبیعی ثابت شده است که نمیشود شیئی واحد هم متحرك باشد و هم محرك. پس هر متحرک کی لابد محرک کی میخواهد غیر از خودش حال نقل کلام میکنیم در آن محرك و میگوئیم آن محرك هم متحرك است یا نه؟ اگر متحرك باشد باز محرک کی میخواهد بالاخره باید برسیم بمحرک کی که متحرك نباشد، برای اینکه دور یا تسلسل لازم نیاید، و آن محرك اگر ممکن الوجود باشد باز محتاج خواهد بود بمحرک کی. پس باید آن محرك غیر متحرك واجب الوجود باشد. و همین مطلوب ماست.

پس از تأمل و تعمق در این برهان معلوم میشود که این برهانی است قوی بر اثبات واجب. ولی پس از نظر باینکه حرکت معنی عامی است نه خاص که معنی خاصش خروج از قوه بفعل است تدریجاً، مانند نهال که کم کم رشد میکند تا درخت میشود، این

حرکت است ولی گاهی حرکت را مطلق خروج مینامند چه این خروج تدریجی باشد و چه دفعی. همینکه شیئی از قوه بفعل بیاید این خروج را حرکت میگویند، و حرکت باین معنی عام با تغییر مرادف است. پس اگر حرکتی که متحرک بخواهد میگوئیم آن متحرک هم متحرک است یا نه؟ اگر هست باید متحرک دیگر بخواهد و اگر آن متحرک نرسد بجائی که محرک کی باشد غیر متحرک تسلسل لازم میآید. پس باید برسد به محرک کی که متحرک نباشد. پس باید این متحرک هیچ نحو جهت قوه و استعداد در او نباشد و تمام کمالاتش بالفعل باشد، چون بالاترین تغییرات تغییر از عدم بوجود است و واجب الوجود از عدم بوجود نیامده است و وجودش مسبوق بعدم نیست ولی ممکنات وجودشان مسبوق بعدم است و لو بعدم زمانی نباشد. پس محرک کی که غیر متحرک باشد باید هیچ جهت قوه و استعداد در او نباشد تا محتاج باشد که محرک کی او را از قوه بفعل آورد. اینست خلاصه معنی کلام ارسطو که موجود یا کامل است بالفعل از تمام وجوه که هیچ جهت نقصی در او نیست و آنرا واجب الوجود گویند، یا از جهتی بالفعل است و از جهتی بالقوه، و چون موجود نمیشود از تمام جهات بالقوه باشد لابد باید فعلیتی داشته باشد پس تمام موجودات ممکنه جهت قوه ای دارند و لواینکه از عدم بوجود بیایند و مسبوق بعدم ذاتی باشند و وجودی که در او هیچ جهت قوه ای و تغییری نباشد منحصر است بذات مقدس واجب الوجود.

دلیل دیگر حکماء - بعضی حکما از راه امکان اثبات واجب کرده اند بدو طریق:

طریق اول: - موجود اگر ممکن باشد لابد محتاج است به رجح و علتی و آن مرجح و علت هم اگر ممکن باشد محتاج است به رجح و علت دیگر تا اینکه دور یا تسلسل لازم آید که هر دو باطل است. لهذا سلسله ممکنات باید منتهی بوجودی شوند که خودش علت وجودش باشد و علت دیگری نخواهد و یک چنین موجودی که بذاته افتضای وجود کند واجب الوجود است. و چون در خواص واجب ذکر شد که واجب الوجود بیش از یکی نتواند بود لذا سلسله ممکنات باید منتهی بیک واجب که ذات اقدس الهی است شوند.

طریق دوم - چون ممکن بحسب ذات نسبتش بوجود و عدم علی السویه است، و اولویت! گرفتار شود برای رسیدن ممکن بسرحد وجود کافی نیست. اولویت یا طرف مقابل را ممتنع میکند یا نه. اگر طرف مقابل را ممتنع نمود، پس اولویت

نخواهد بود، بلکه وجوب است. و اگر طرف مقابل را ممتنع نکند با فرض اولویت يك طرف، وقوع طرف دیگر نیز ممکن است. حال یا آن طرف دیگر بدون مرجع واقع میشود یا با مرجع. اگر بدون مرجع واقع شود لازم میآید ترجیح مرجوح بر راجح، و اگر با مرجع واقع شود یا آن مرجع اقتضا میکند اولویت طرف دیگر را یا نه. اگر اقتضا نکند پس اولویت نخواهد بود و اگر اقتضا بکند اولویت طرف مقابل را پس باید طرف اول اولی نباشد. پس اولویت ذاتی نخواهد بود چرا که ما بالذات لایزول. پس از این بیانات معلوم شد که ممکن در وجود محتاج است بعلمتی و مرجعی که تمام انحاء عدم معلول را سد کند و آن واجب الوجود است تعالی شانه.

برهان دیگر حکماء - بعضی حکما از طریق حدوث نفس ناطقه بر وجود واجب تعالی استدلال کرده اند باین نحو که نفس ناطقه حادث است و هر حادثی محتاج بمحدث است. حال آن محدث اگر ممکن باشد محتاج است بمحدث دیگر تا اینکه منتهی شود بمحدثی که ممکن نباشد و آن واجب الوجود است.

برهان دیگر از حکماء - جسم مرکب از هیولی و صورتست (چنانکه در طبیعیات مبرهن شده است) و بنابراین جسم مؤلف است و هر مؤلفی محتاج است به مؤلف. حال اگر آن مؤلف ذات واجب باشد فهو المطلوب و اگر ممکن باشد و منتهی بواجب نشود تسلسل لازم آید.

برهان دیگر از حکماء - تمام اجسام در جسمیت مشترکند و هر کدام اختصاص دارند بخصوصیتی که آن خصوصیت در جسم دیگر نیست. مثلاً جسم نار مخصوص است بحرارت و جسم آب مخصوص است ببرودت. حال علت این خصوصیات اگر ذات جسم باشد، پس تمام اجسام باید يك خصوصیت داشته باشند زیرا که در جسمیت مشترکند و گذشته از آن جسم نمیتواند علت آن خصوصیات باشد پس باید برگردد بعلمتی که غیر جسم باشد. اگر علت واجب است فهو المطلوب و اگر ممکن باشد باید برگردد بواجب.

برهان متکلمین - متکلمین از راه حدوث اثبات واجب کرده اند از این راه. که هیچ جسمی خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون حادثند. پس جسم خالی از حوادث نیست و هر چه خالی از حوادث نیست حادث است. پس اجسام حادثند و هر حادثی محتاج است بمحدثی.

اگرچه متکلمین این دلیل را در اجسام آورده اند چون بعالم مجردات قائل

نیستند ولی در نظر تحقیق ممکن است آنرا تعمیم دهیم که مجموع موجودات حادثند و مسبوقند بعدم و لوعدم ذاتی. این برهان تامی خواهد شد بر اثبات واجب، زیرا که تمام موجودات از مجرد و مادی مسبوقند بعدم ذاتی که همین مسبوقیت بعدم همان معنی حدوث است. و اگر مقصود همان عالم جسمانی باشد باز برهان تمام است.

بنابر قول تحقیق که صدر المتألهین و جماعتی بر آن رفته اند جواهر نیز حرکت دارند و بنابرین عالم آنآ فآنا در تجدید است. چنانکه در قرآن فرماید بل هم فی لبس من خلق جدید. و نیز انیشأ ینذهبکم ویأت بخلق جدید.

همیشه خلق در خلق جدید است اگر چه مدت عمرش مدید است

پس عالم آنآ فآنا در تغییر و تجدید و تبدل است و بنابرین حادث است و هر حادثی محتاج است به محدث. حال اگر محدث هم حادث است محتاج است به محدث دیگر تا برسد به محدثی که حادث نباشد و دور و تسلسل منقطع شود و آن محدث غیر حادث واجب الوجود است.

مبحث پانزدهم

در صفات واجب الوجود

صفات واجب بر دو قسم است: ۱- ثبوتیه ۲- سلبيه .
صفات ثبوتیه صفاتی هستند که برای خدا محقق هستند و صفات سلبيه آن دسته
از صفاتند که ذات باری تعالی از آنها منزّه و مبرا است. گاهی نیز از این دو دسته صفات
تعبیر بجمالیّه و جلالیه میکنند .

صفات سلبيه را در این شعر جمع کرده اند :

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل بی شریکست و معانی توغنی دان خالق
پس آنچه برای واجب الوجود نقص است جزء صفات سلبيه میباشد. باید دانست
که صفات سلبيه که از خدا سلب میشود در حقیقت سلب سلب است یعنی باز گشت آنها
بصفات ثبوتیه است بعبارت دیگر تمام صفات سلبيه سلب امکان است یعنی سلب سلب
است، زیرا امکان خودش سلب است. پس سلب سلب ثبوت است .

فرق بین اسم و صفت - در موجودات خارجی هر چه قائم بذات خود باشد
آنها ذات نامند و اسمی که بر آن دلالت کند اسم ذات است مانند رجل و فرس . اما
آنچه قائم بغیر است عرض است و آنها صفت گویند مانند سرخ و سبز .

اسم آن کلمه ای است که دلالت بر ذات کند بدون اعتبار صفاتی از صفات مثلاً
حسن که گفته شود فقط همان شخص معین مفهوم میشود بدون عوارض. اما هر لفظی
که دلالت بر ذات کند باعتبار صفتی از صفات آنها صفت گویند مانند عالم یعنی شخصی
که دارای صفت علم است یا قادر یعنی ذاتی که دارای قدرت است .

از این بیان معلوم میشود که ذات و صفات در معانی مقابل هم هستند. یک دفعه
گفته میشود ذات یعنی وجود قائم بخود و صفت یعنی قائم بغیر . و یکمرتبه ذات گفته
میشود یعنی بدون توجه بصفتی و صفت گفته میشود یعنی ذات با ملاحظه صفتی . زید
ذات است و عالم و قادر صفت اوست. ولی عالم و قادر و رحمن و غیره تمام اسم خداوند

است اگر چه در مورد مخلوق صفت می باشد. پس اسماء الله مر کنند صفات الله بسیط .
ذات واجب اگر با تعین مخصوصی ملاحظه شود اسم مخصوصی است یعنی اگر
مثلاً با صفت عامه رحمت ملاحظه شود رحمان است و اگر با صفت خاصه رحمت
ملاحظه گردد رحیم است. پس در اسماء الله ذات ملحوظ است با تعینی از تعینات اما
الله ذاتی است که ملاحظه شود با تمام صفات . هیچ صفتی شامل صفت دیگر نیست
مثلاً رحمن شامل قهار نمی شود و قادر شامل رحمن نمی باشد ولی الله ذاتی است که
مستجمع جمیع صفات و کمالات است .

صفات واجب عین ذات است :

صفات واجب تعالی عین ذات اوست نه زائد بر ذات. صفت عالم در زید زائد بر
ذات زید است ، چه برای زید چیزی انکشاف میشود بواسطه علم که قائم باوست .
لیکن برای واجب انکشاف و تمیز اشیاء بواسطه ذات خودش حاصل میشود .

برهان حکماء بر اینکه صفات واجب عین ذات اوست - ذات واجب ذات
واحدی است که منشأ انتزاع مفاهیم کثیره می باشد. علم خدا غیر قدرت خدا نیست بلکه
ذات خدا ذات واحدی است که منشأ انتزاع مفاهیم کثیره است. پس صفات خدا مفهوماً
متفاوت ولی مصداقاً واحدند . و اینکه فرموده اند یسمع بما یبصر و یبصر بما یسمع
(خدا با همان که می بیند میشنود و با همان که میشنود می بیند) اشاره بهمین معنی
است. اما عمده براهینی که در این باره اقامه شده است بدین قرار است :

برهان اول - اگر صفات خدا زائد بر ذاتش باشد محتاج بعلت خواهد بود
و علت آن صفات یا ذات واجب خواهد بود یا معلول واجب و یا واجب دیگر. اما واجب
دیگر نمیتواند باشد زیرا که بهر این قطعه توحید ثابت شده است. علت صفات واجب
معلول واجب هم نتواند بود زیرا که در این صورت لازم آید که واجب در صفات کمالیه
محتاج بمعلول خود باشد و هر محتاجی ممکن الوجود است ، چه با احتیاج بواجب
شیئی ممکن الوجود است تا چه رسد باحتیاج بممكن . پس باقی ماند که علت صفات
ذات واجب باشد و لازم آید که ذات واحد هم فاعل باشد و هم قابل و این محال است.
برهان دوم - اگر صفات واجب زائد بر ذات باشد، لازم آید که ذات در مرتبه

ذات خالی باشد از صفات کمال . و خلوا از صفات کمال نقص است و نقص بر واجب روا
نیست. پس باید واجب در مرتبه ذات خالی از صفات کمال نباشد. و اینست مراد از این

که صفات عین ذات است .

برهان سوم - ذات واجب باید اکمل انحاء وجودات باشد. یعنی از ذات واجب وجود کاملتری پیدا نشود. مثلاً ذاتی که در مرتبه ذات دارای صفات است کامل تر است از ذاتی که در مرتبه بعد از ذات دارای صفات باشد. و چون واجب الوجود اکمل انحاء وجودات است لذا باید واجب الوجود در مقام ذات دارای تمام صفات باشد .

برهان چهارم - وجود واجب اکمل انحاء وجودات است و اکمل انحاء وجودات آنستکه مستغنی از صفات باشد. پس وجود واجب مستغنی از صفات است .



اشاعره صفات را زائد بر ذات دانند و قدیم، ولی کرامیه صفات را زائد و حادث میدانستند. معتزله قائل بنیابت شدند و گفتند ذات نایب صفات است. از عقیده اشاعره تعدد قدما لازم میآید و از قول کرامیه لازم میآید که ذات واجب منبع حوادث باشد.

اشاعره گویند اگر صفات واجب عین ذات واجب باشد، پس خدا صفاتی ندارد و این خود نقص است. جواب آنکه از عینیت صفات خالی بودن از صفات لازم نمیآید چه وقتی خالی از صفات میشد که آثار صفات هم از او صادر نشود و چون آثار صفات از او صادر میشود پس خلوا از صفت لازم نیاید .

تقسیم صفات ثبوتیه

صفات ثبوتیه یا حقیقیه محضه است و یا حقیقیه ذات اضافه یا اضافیه محضه. حقیقه محضه آنستکه صفت بذات خودش نسبت داده شود مثل حیات که اضافه در مفهومش معتبر نیست و آن ام‌الاسماء است چه علم و قدرت فرع حیاتست و تاحیات نباشد علم و قدرت نیست.

حقیقه ذات اضافه آنستکه اضافه در مفهومش معتبر است و در تحققش موقوف نیست لیکن ترتب اثر موقوف است مثلاً اضافه در مفهوم علم موقوف بوجود معلوم نیست.

اضافیه محضه آنستکه مفهومش مفهوم اضافی باشد مثلاً تا مخلوقی نباشد خالق گفته نمیشود و تا مرزوقی نباشد رازق بکسی گفته نمیشود.

صفات حقیقه عین ذات است و اضافه محضه بقول اکثر عین ذات نیست. حقیقه ذات اضافه هم عین ذاتست. و کمال هم در حقیقه و حقیقه ذات اضافه است و در اضافه نیست که خلوا از آن نقص باشد.

صفات اضافیه تمام بر میگردند بقیومیت و قیوم آنستکه بذات خود قائم باشد و اشیاء بذات او قائم باشند.

زیر نشین علمت کاینات
ما بتوقایم چو توقایم بذات

اراده

اراده حالتی است که برای فاعل حاصل میشود بعد از تصور منفعت یا مصلحت. اراده مسبوق است بمبادی ثلاثه :

اول تصور فعل. دوم تصدیق بقایده و منفعت. سوم حصول شوق که چون مؤکد شد آنوقت اجماع و اراده تولید میشود. ممکن است شوق باشد ولی اراده نباشد مثل آنکه شخص صائم شوق خوردن غذا دارد ولی اراده آن نمیکند و شخص اراده خوردن دوام میکند و حال اینکه شوق بدان ندارد .

پس شوق و اراده از هم منفک میشود ولی فعل از اراده منفک نمیشود .

بعضی اشکال کرده اند که وقتی شخص اراده نمود آنوقت عمل آن فعل واجب میشود. پس در اینصورت شخص دیگر در آن کار قادر نیست زیرا فعل برای او واجب است و وجوب با قدرت منافات دارد .

جواب آنکه وجوب بالاختیار منافی با اختیار نیست. فعل اختیاری آنستکه از روی اختیار باشد در صورتی که اختیار با اختیار انسان نیست بلکه بر سبیل وجوب است. اگر شخصی بمیل و اراده خود کاری را برخویشتن واجب کند منافاتی بامختار بودنش ندارد چه وجوب بالاختیار لاینا فی الاختیار .

اگر فعل شخص اختیاری باشد و اختیار بدرجه وجوب برسد البته آن فعل کاملاً اختیاری است و درجه اختیار وقتی بعد وجوب برسد معلوم است که آن فعل در کمال اختیار شخص بوده است .

اختیار = اختیار آنستکه شخص یکی از دو طرف را که برای فعل ثابت است (وجود یا عدم) ترجیح دهد ، باینکه اراده جازمه ای پیدا شود که متعلق بیکی از دو طرف باشد : اگر اراده جازمه بعدم باشد طرف عدم را ترجیح بدهد و الا طرف وجود را .

ترجیح شرطی دارد و آن اینستکه علم پیدا کند بمصلحت وجود یا مفسده عدم یا بالعکس. پس مختار باید علمی بوجود صلاح داشته باشد .

البته علم بوجود صلاح زمانی میخواهد که در آن زمان شخص تعمق و تأمل نماید و بنابراین برای اشخاصی که بصیر هستند زمان لازم نیست و از اینجا معلوم میشود که واجب تعالی زمانی برای تأمل لازم ندارد.

دلیل حکما بر قدرت و اختیار - قدرت را متکلمین بصحت فعل و ترك تغییر می کنند، ولی حکماء گویند قدرت آنست که فاعل در حد ذاتش بحیثیتی باشد که اگر کاری را بخواهد بکند و اگر نخواهد نکند و لولا آنکه فاعل همیشه کاری را مایل باشد بکند و همیشه هم عمل کند. (۱) خلاصه قدرت مستلزم این نیست که فعل مسبوق بعدم زمانی باشد و همین قدر که فاعل میداند از روی علم و شعور کاری را میکند برای قدرت و اختیار کافی است.

حکما بر قدرت باری دودلیل آورده اند بدین ترتیب :

دلیل اول - واجب تعالی باید اکمل انحاء و جودات باشد و فاعلی که مختار باشد اشرف است از فاعلی که غیر مختار باشد، پس باید واجب تعالی فاعل مختار باشد. زیرا واجب تعالی باید اکمل انحاء فاعلیت را دارا باشد و بنابراین هر چیزی که برای واجب بامکان عام واجب باشد بر او واجب است. شریک و جسمیت برای خدا ممنوع است ولی اختیار و قدرت و تکلم و حیات که برای واجب امکان دارد، وجودش واجب است.

دلیل دوم - تمام اجزاء عالم خواه عالم مجردات و خواه عالم مادیات، چه سمویات و چه ارضیات، تمام مشتمل بر حکم و مصالح بسیار است.

اگر يك ذره را بر گیری از جای خلل گیرد همه عالم سراپای

اگر يك فصل از فصول اربعه موجود نشود فساد و تباهی در عالم روی میدهد و اگر یکی از نوامیس و قوانین ثابت طبیعی که از آن در قرآن تعبیر بسنة الله شده تغییر کند در سایر نوامیس خلقت خلل وارد خواهد آمد. پس سراسر عالم آفرینش تحت نظامی متقن و حکمتی استوار اداره میشود. پس خلقت این عالم از روی صدفه و اتفاق و بعثت و بیهوده نبوده است و کمال علم و غایت حکمت در آن بکار رفته است. پس خلقت دستگاه آفرینش را غایتی است. مراد از قدرت و اختیار هم همین است که در افعال مصلحت و حکمتی باشد و فاعل بآن مصلحت توجه داشته باشد. پس خداوند که

۱- کون الفاعل فی حد ذاته ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل.

تمام افعالش مبنی بر مصالح کثیره است دارای اختیار می باشد. (۱)
 باید دانست که اراده بر دو قسم است یکی اراده اجمالی که نظر بر کل موجودات
 است و دیگر اراده تفصیلی که نظر بر جزء جزء موجودات است و آنچه عین ذات واجب تعالی
 است همان اراده اجمالی است.

تبصره - با اینکه حکماء خداوند را قادر و مختار میدانند متکلمین تصور
 می کنند که بنظر حکما خداوند فاعل موجب است. در حالیکه هیچ عاقلی خدا را فاعل
 موجب نمیداند و سبب سوء تفاهم آنستکه متکلمین دوام فعل را مخالف با مختار -
 بودن دانند.

۱- اراده بر دو قسم است: اراده تکوینی و اراده تکلیفی. اراده تکوینی آنستکه شخص
 بناته فعل را انجام دهد و اراده تکلیفی چنانست که از دیگری انجام عملی را بخواهد. البته
 اراده خداوند در ایجاد عالم اراده تکوینی است و موجودات بامر تکوینی بوجود آمده اند،
 ولی عبادات و تکالیفی که خداوند از بندگان خواسته است همه با اراده تکلیفی با عبارت
 دیگر بامر تشریعی است.

علم خداوند

در علم خداوند و کیفیت آن اختلاف آراء بین علماء موجود است :
بعضی بر آنند که خداوند مطلقاً علم ندارد، نه بذات خود و نه بماسوی .
بعضی گویند خداوند علم بذات خود دارد ولی علم بماسوی ندارد .
قول اول قول طبیعی است و دلیلشان اینست که اگر خدا علم بخود داشته باشد،
چون علم از مقوله اضافه است و اضافه نسبت است و نسبت فرع وجود منتسبین است
پس علم مستلزم وجود منسوب و منسوب الیه است و نسبت شیئی بخودش صحیح نیست
زیرا بین شیئی و خودش اثنیتی وجود ندارد. (یعنی خدا و خودش دو تا نیست) لهذا
خداوند علم بذات خود ندارد .

جواب این دلیل آنست که: اولاً در اضافه تقایر اعتباری کافی است و لازم نیست
که مغایرت و اثنیت حقیقی موجود باشد. چنانکه گویند بین عاقل و معقول اثنیت
هست ولی بالا اعتبار. و گذشته از آن علم از مقوله اضافه نیست، خاصه علم ذات بخودش،
چه آن علم حضوری است نه حصولی .

اما دلیلشان بر عدم علم باری بماسوی (معلولات) اینست که اگر خدا علم
بمعلول داشته باشد، پس باید علم بخود هم داشته باشد. زیرا هر کس تعقل ماهیتی بکند،
تعقل هم میکند که آنرا تعقل کرده است . مثلاً هر گاه تعقل کنیم که مجموع زوایای
مثلث مساوی دوقائمه است، علم بآن تعقل هم داریم یعنی تعقل آن تعقل را هم می کنیم
و بنابراین علم بخواهش داریم . بنابراین خداوند اگر علم بموجودات داشته باشد
مستلزم آنست که علم بذات خود داشته باشد در حالیکه چون علم امر اضافی است
خدا علم بذات ندارد و در نتیجه علم بموجودات هم نخواهد داشت .

جواب از این دلیل هم در فوق آمد، چه معلوم شد که واجب علم بذات دارد
و بنابراین اشکالی متوجه نخواهد بود .

بعضی تصور کرده اند که ارسطو معتقد است که خدا علم بماسوی ندارد ولی
علم بذات خود دارد .

اما تصور می‌رود که شارحین و مترجمین اروپائی بیان ارسطو را بدرستی درک نکرده باشند. چه مراد ارسطو از نفی علم باری نسبت بماسوی، علم انفعالی است. و مراد از علم انفعالی آنستکه معلوم سبب علم شود. والا ارسطو خدا را وجودی بسیط که دارای تمام وجود ماسوی است میدانند.

بین عده‌ای که خدا را هم عالم بذات و هم عالم بماسوی دانند نیز اختلاف عظیمی است و اقوال متشتت و گاهی آراء عجیب در این زمینه اظهار کرده‌اند اینک بعضی از آن اقوال اشاره می‌کنیم.

عقیده معتزله - معتزله قائلند که علم خداوند بماسوی بشبوت معدومات است. یعنی معدومات در علم خدا درازل ثابتند و واجب تعالی علم بآن ماهیات ثابتہ دارد. و همان ماهیات ثابتہ مناط علم واجب است. بنابراین علم واجب از ذات او منفصل است. البته معتزله ثبوت را مرادف با وجود نمی‌گیرند و گویند ماهیات درازل اگرچه معدوم بودند ولی ثابت بودند چه بعقیده آنان ثابت اعم از موجود است. (طایفه‌ای از صوفیه نیز معتقدند که مناط علم خدا اعیان ثابتہ یعنی ماهیاتی که بتبع وجود حق تعالی موجودند می‌باشد معتزله بشبوتی منفک از وجودات قائل بودند ولی اینان معتقدند که ماهیات بتبع وجود باری تعالی موجودند).

عقیده افلاطون - افلاطون نیز علم خدا را منفصل از ذات میدانند و مناط علم خدا در نظر او ارباب انواع یا مثل می‌باشد. و حاصل عقیده‌اش اینست که هر دسته از موجودات یا عبارت دیگر هریک از انواع دارای یک فرد مجرد عقلانی هستند که موسوم بر رب النوع است و آن رب النوع با افراد آن نوع افاضه کمالات میکند و هریک را بحسب استعدادی که لایق اوست بکمال خودش میرساند. مثلاً تربیت نوع انسان بواسطه رب النوع اوست و آن رب النوع مناط علم خدا باین افراد است و در این صورت علم خدا از ذات خدا منفک و منفصل می‌باشد.

عقیده طالیس ملطی - طالیس گوید خدا علم حضوری بعقل اول دارد و صورت اشیاء مرتسم است در عقل اول. یعنی عقل اول مانند لوحی است که در آن نقوش کائنات منتقش شده است. پس علم واجب بعقل اول حضوری و علم او بماسوی بوسیله ارتسام آنها در عقل اول است.

تعبیر طالیس از علم واجب بدین نحو بدان جهت بود که دچار اشکالاتی که بر ارتسام صور در ذات باری وارد است نشود. ولی عقیده او مقرون بصواب نیست زیرا تمام موجودات از وجهی مستند بذات واجبه و در استناد بواجب فرقی بین معلول اول و غیر اول نیست. و همانطور که علم واجب بعقل اول حضوری است باید بغیر عقل اول هم حضوری باشد. و از طرف دیگر صور مرتسمه در عقل اول علم کمالی در مقام ذات نتواند بود.

قول اشراقیین - بعضی از اشراقیین گویند علم واجب تعالی بماسوی همان وجودات آنهاست، یعنی همان وجودات ماسوی علم واجب است. مثلاً وجود انسان و وحش و طیر علم خدا هستند. زیرا تمام موجودات از مجردات و مادیات معلول خدا هستند و هر معلولی پیش علت خود حاضر است. این عقیده از شیخ شهاب الدین سهروردی است و محقق طوسی و جمعی دیگر از حکماء نیز همین قول را اختیار کرده اند. ولی باید دانست که علم باین معنی غیر از علم کمالی است که در مقام ذات باشد و حال اینکه علم الهی واجب تفصیلی است در مقام ذات. اشکال دیگر آنکه لازم می آید صدور این موجودات عینی بدون علم سابق باشد و بعلاوه هر صادری که صدورش مسبوق بعلم نباشد، صدورش باختیار نخواهد بود بلکه بایجاب است.

عقیده فارابی و ابن سینا - از قدما آنکسی مانوس و از حکمای مسلمین فارابی و ابن سینا بر آنند که علم خدا بصوری است که در ذات اقدسش مرتسم است، یعنی علمش بصور مرتسمه در ذات می باشد.

ابن سینا گوید: علم از جهتی دو قسم است: نخست علم فعلی و دوم علم اتعالی.

علم فعلی آنست که علم سبب معلوم شود در خارج، مانند علم بنا ببنای که اول بنا صورت عمارت را تصور می کند و سپس از روی آن صورت ذهنی آنرا میسازد. علم اتعالی آنست که معلوم سبب علم شود مانند علم غیر بنا که هر گاه عمارتی ببیند صورتی از آن عمارت در ذهنش حاصل میشود. و در این صورت عمارت سبب علم شده است.

حال گوئیم واجب تعالی باین نحو ایجاد موجودات فرمود که صورت آنها را در ذات خود ایجاد کرد و بهمان نحوی که در ذات او مرتسم بودند وجود خارجی بآنها داد. پس علم او موجب وجود موجودات شد نه وجود موجودات موجب علم او.

خواجه نصیرالدین طوسی بعقیده ابن سینا چنین اشکال میکند که بنسب این فرض واجب می آید که ذات واجب هم فاعل باشد و هم قابل . یعنی از لحاظ اینکه ایجاد صور میکند فاعل است و از لحاظ اینکه محل آنصور مرتسمه است قابل می باشد. اما اشکال خواجه طوسی مندفع است باین بیان که قبول بدو معنی است :

۱ - قبول بمعنی انفعال تجدیدی یعنی آنکه منفعل شود آنآ فآنآ مثل آب که تدریجاً قبول گرمی می کند. و البته این نوع انفعال با فعل جمع نمیشود .

۲ - قبول بمعنی مطلق موصوفیت و اتصاف است و این نوع انفعال با فعل منافات ندارد بلکه اجتماع میکنند . چنانکه ماهیات بسیطه نسبت بدو از خود هم فاعلند و هم قابل (قابل بمعنی اتصاف و مطلق موصوفیت) مانند آنکه چهار هم علت از برای زوجیت است و هم متصف بزوجیت .

اشکال دیگر خواجه طوسی بر این سینا اینست که بنا بقول بصور لازم می آید که واجب تعالی محل باشد از برای معلولات ممکنه متکثره . مثلاً صورت اسب و گاو و انسان معلولند و ذات واجب محل این معلولات متکثره خواهد بود .

جواب آنکه این صور واجبند بوجوب ذات نه بایجاب ذات . یعنی لازم نمی آید که در ذات جهت وجوب و جهت امکان باشد. و اما اینکه کثرت لازم نمی آید برای آنستکه این صور مترتبند چنانکه موجودات صادر از واجب مترتبند باین نحو که واجب علت است از برای عقل اول و عقل اول برای عقل دوم الخ و این صور هم بر طبق موجودات عینی مترتب اند بترتیب سببی و مسببی .

اشکال دیگری که بنا بقول بصور لازم می آید اینست که معلول اول با ذات واجب یکی خواهد بود. و جواب آنست که آن معلولی که باید مباین باشد معلول بحسب وجود عینی است نه بحسب وجود علمی .

قول صدر المتألهین - ملاصدرا بر آنست که ذات واجب علم اجمالی است بماسوی در عین کشف تفصیلی. مثلاً اگر کسی بخواهد حروف تهجی را بیان کند تمام حروفها در ذهنش حاضر است و لازم نیست که بهر يك فکر کند و اگر میتواند یکمرتبه بگوید دفعة واحدة می گفت ولی چون ممکنش نیست، حروف را يك يك ادا میکند. پس ذات علم اجمالی است باجمالی که عین تفصیل است. در بین اقوال مذکوره همین قول اقرب بصواب مینماید. زیرا که واجب تعالی بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه کل الاشياء

است. چون اگر فاقد یک مرتبه از وجود باشد (مثلاً فاقد وجود انسان باشد) پس ذات واجب مرکب میشود از وجود و عدم و هر مرکبی محتاج است و هر محتاجی ممکن خواهد بود. لهذا واجب تعالی در مقام ذات باید دارای تمام وجودات باشد بنحو اعلی و اشرف. و مراد از تمام وجودات حقیقت آنهاست نه خود وجودات.

تبصره - اینکه گفته میشود خدا علم بجزئیات ندارد، غرض آنستکه خداوند از راه احساس علم بجزئیات ندارد. مثلاً منجم وقتی کسوف را مشاهده میکند علم جزئی بکسوف حاصل می کند ولی وقتی که از راه نجوم و هیأت آنرا استخراج کند مثلاً بداند که در فلان ساعت کسوف اتفاق می افتد چون علم حسی بآن ندارد بنا بر این علمش جزئی نیست. خداوند نیز علمش کلی بهمین معنی است و لهذا گفتند یبصر لا بآلة ویسمع لا بجارحة. منجم از طریق علم بعلم بعلم یعنی کسوف دارد ولو آنکه علمش بکسوفی باشد که آن کسوف مشترک بین کثیرین نیست.

اثبات علم واجب

در اثبات علم واجب دلائلی چند اقامه شده است که اهم آنها بدینقرار است .
دلیل اول - چنانکه قبلاً ثابت شد وجود اصیل است و محقق در خارج ، و البته وجود هر جا باشد توابع او که عبارتست از قدرت و علم با او میباشد . و چون واجب تعالی در شدت وجود است و وجودی اتم از او نیست ، لذا باید کمالات تابع وجود را نیز دارا باشد بطور اشد . و چون یکی از توابع وجود علم است ، پس واجب تعالی باید بنحو اکمل دارای علم باشد .

دلیل دوم - هر کمالی که برای موجود مطلق بما هو موجود بامکان عام ممکن باشد (امکان عام یعنی ممنوع نباشد) آن کمال برای واجب واجب خواهد بود (ممکن بمعنی عام شامل ممکن بمعنی خاص هم هست) پس اگر ممکن برای واجب نباشد ممکن خاص خواهد بود و اگر کمالی برای واجب ممکن خاص باشد در خدا دو جهت لازم آید : یکی جهت امکانی و یکی جهت وجوب . و این خود ترکیب است و واجب مرکب نیست .

دلیل سوم - حاصل این دلیل که از متکلمین است آنستکه واجب تعالی افعالش محکم و متقن است و هر که افعالش محکم و متقن باشد عالم است .

ثبوت صغری که واضح است زیرا خداوند عالم را بهیأت و نظامی ساخته که هر که تعقل کند باندک توجهی درمی یابد که خدای تعالی عالم را از روی حکمت بالغه آفریده است ، و بخوبی درک میکند که :

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی بجای خویش نیکوست

از اجرام سماوی و کرات و طلوع و افول کواکب گرفته تا کوچکترین و باچیزترین موجودات همه در کمال صنع و ابقان و نهایت حکمت و تدبیر آفریده شده اند .
والشمس تجری لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم - والقمر قدرناه منازل حتی

عاد کالعر جون القديم - لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر و لا الليل سابق النهار كل في فلك يسبحون .

اما کبری نیز بیدیهی است و بنابراین نتیجه ضروری خواهد بود .

دلیل چهارم - این دلیل از حکما است و بیانش اینستکه: خداوند مجرد است یعنی معری است از ماده و لوازم ماده و هر مجردی عاقل است زیرا که مانع از تعقل ماده و لوازم ماده است. زیرا چیزی که مادی شد حضور نزد خود ندارد. و حقیقت علم، حضور مجرد است برای مجرد. و چون مجرد غیبتی ندارد و پیش خود حاضر است بنابراین عاقل است و همین دلیل است که خداوند علم بذات خودش دارد. و چون واجب تعالی علت است برای معلولات و علم بعلم مستلزم علم بمعلول است پس علم بمعلولات هم دارد. حکماء گویند ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها یعنی آنچه که سبب دارد علم یقینی بآنها حاصل نمیشود مگر آنکه شخص علم بسبب پیدا کند. مثلاً اگر کسی درست درک کرد که چگونه زمین بین شمس و قمر واقع میشود حقیقت خسوف را خواهد دانست زیرا علم بعلم موجب علم بمعلول است.

چنانکه سابقاً دیدیم علم بذات عین ذات است، پس بنابراین ذات واجب هم علم است بماسوی و هم علت است. و چون ذات و علت علم هم یکی شد پس باید معلول هم متحد باشد یعنی معلول هم یکی باشد. پس موجودات همانطور که معلول واجبند باید معلوم واجب هم باشند. بنابراین واجب همانچنانکه علم بذات دارد، علم بماسوی هم دارد. زیرا علت ذات واجب است و علت علم بماسوی هم ذات است، پس هر دو یکی هستند.

دلیل پنجم (در اثبات علم بماسوی) واجب تعالی ذواتی را که عالمند بغير خلق فرمود مانند مجردات و عقول و نفوس انسانی که علم بغير خود دارند. خداوند که خالق این عالین بغير است اولی خواهد بود برای اینکه علم بماسوی داشته باشد، چه علت همیشه اشرف است از معلول، و معلول همواره اصعف از علت است. پس خداوند علم بماسوی دارد.

محقق طوسی دلائل فوق را چنین خلاصه کرده است والاحكام والتجردواستناد كل شئ الى الله دلائل العلم .

صفات دیگر واجب: حیات = سمع و بصر = تکلم

حیات واجب - دیگر از صفات الهی حیات است. حیات شرط علم است یعنی موجودی میتواند علم پیدا کند که حیات داشته باشد. اگر علم پیدا شد، باید حیات هم باشد. و چون قدرت و علم عین ذات واجب است، پس حیات هم عین ذات است. علم و حیات و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام را صفات سبعه و ائمه سبعه نامند و بقیه صفات از آنها مشتق میشوند.

سمع و بصر - خداوند سمیع است یعنی علم حضوری بمسموعات دارد و بصیر است یعنی علم حضوری بمبصرات دارد و همین است معنی وهو السميع البصير. بدیهی است که خداوند علم بملموسات و مندوقات هم دارد ولی خدا را سمیع و بصیر می گویند و ذائق و لامس نمیگویند. زیرا لمس و ذوق بجهت انبیا اطلاق میشود و بنابراین خداوند را ذائق نگفتند تا آنکه عوام الناس دچار توهم نشوند و خدا را جسم ندانند. **تکلم** - دیگر از صفات واجب تکلم است. کلام را چنین تعریف کرده اند که الکلام هو الاعراب عما فی الضمیر یعنی کلام اظهار امر غیبی مکنون است. لهذا موجودات تمام کلامند زیرا دلالت بر ذات واجب می نمایند. خداوند متکلم است یعنی آن اموری را که در غیب مخفی و مکنون است اظهار می نماید.

علماء در اینکه آیا کلام خدا قدیم است یا حادث اختلاف کرده اند: بعضی گفتند کلام خدا (قرآن مجید) با تمام حروف و اعراب و جزئیات قدیم است و این عقیده باطل است.

برخی دیگر گفتند کلام خدا حادث است.

باید دانست که اگر مقصود از کلام قدرت بر ایجاد کلام باشد، البته قدیم است ولی اگر مراد الفاظ و حروف مسموعه باشد البته حادث است.

اشاعره کلام را دو قسم دانستند ۱- کلام لفظی ۲- کلام نفسی.

کلام لفظی را حادث دانند مانند قام زید و کلام نفسی را صفتی قدیم و قائم بواجب دانند.

آخوند لاهیجی میگوید کلام بردو گونه است ، چه در گفتن زید قائم ابتدا تصور زید و قیام میشود و سپس در مقام قیاس آورده شده تخیل زید قائم میشود و سپس بلفظ می آید. حال اگر مراد از کلام نفسی همان تخیل است چون خداوند تخیل نمیکند، پس کلام نفسی باطل است. (چون تخیل از قوای جزئیه است برواجب تعالی روانیست)
 و اگر مراد علم بمعانی باشد که همان علم است و بنابراین کلام با علم تفاوت ندارد .

تکمله

جعل (۱)

یکی از مسائلی که مورد اختلافست جعل است. جعل بر دو قسم است: جعل بسیط و جعل مرکب. جعل بسیط افاضه خود شییی است، و جعل مرکب گردانیدن چیزی بچیزی است مانند کاتب کردن انسان.

حال حکما اختلاف دارند که آیا وجود مجعول است یا ماهیت یا اتصاف. بعضی گویند وجود مجعول است و بعضی گویند ماهیت و بعضی هم اتصاف ماهیت بوجود را مجعول دانند.

حکما معتقدند که وجود مجعول است بجعل بسیط. متکلمین معتقدند که ماهیت مجعول است بجعل بسیط، و بعضی دیگر بر آنند که اتصاف مجعول است بجعل بسیط (قول اخیر منسوب به شائین است).

دلیل حکماء بره جعلیّت وجود - چون ثابت شد که وجود اصیل و متحقق در اعیان است، پس باید وجود مجعول باشد زیرا آنکه متحقق در اعیان است وجود است.

دلیل دوم - علت باید مناسبت با معلول داشته باشد، و چون واجب تعالی وجود محض است و ماهیتش همان انیتش می باشد، پس آنچه را که افاضه میکند باید وجود باشد. چه اگر ماهیت مجعول واجب باشد، چون ماهیت ذاتاً مباین با وجود است، پس مناسبت و سنخیت بین علت و معلول نخواهد بود. و همچنین معطی شییی باید واجد شییی باشد و اگر واجب تعالی افاده ماهیت کند باید خود دارای ماهیت باشد و حال آنکه برای واجب ماهیتی نیست.

دلیل سوم - اگر ماهیت مجعول باشد، و در حد ذات محتاج بجاعل باشد باید جاعل مقوم او باشد، بنابراین هر گاه تصور ماهیتی بشود باید تصور جاعل او هم بشود. و حال آنکه بسیاری از ماهیات را بخودشان تصور می کنیم و اصلاً جاعل بخاطر خطور

نمی‌کند. (تصور شیئی بحدش مستلزم آنستکه تصور ذاتیاتش بشود مثلاً تصور مثلث بحدش ممکن نیست بدون تصور خط و سطح باشد).

پس اگر ماهیت مجعول باشد باید جاعلیت هم در مقام ذاتش باشد و وقتی تصور ماهیت را می‌کنیم باید تصور جاعل را هم بکنیم در صورتیکه چنین نیست.

نباید تصور کرد که این ایراد بوجود هم وارد است که هر وقت وجود را بحدش تصور کنیم باید تصور جاعل هم بکنیم. زیرا بین وجود و ماهیت فرق است، وجود امر خارجی است و در ذهن نمی‌آید، در صورتی که تصور ماهیت می‌توان نمود. پس وجود در ذهن در نمی‌آید که انسان تصور آنرا بکند و تصور جاعل هم بکند، بلکه علم بوجود بعلم حضوری اشراقی است، و هر کس علم بحقیقت وجود پیدا کند و در مرتبه‌ای از وجود فانی شود بطور حتم تصور جاعل هم می‌کند. پس ماهیت متصور در ذهن هست و وجود متصور در ذهن نمی‌باشد.

اما علت عقیده متکلمین بمجعول بودن ماهیت آنستکه اولاً ایشان ماهیت را اصیل دانند و حال آنکه اصالت وجود ثابت شد. و همچنین تصور می‌کنند که اگر ماهیت را مجعول ندانند لازم می‌آید که قول معتزله حق باشد که ماهیات ثبوتی داشته باشند بدون وجود عینی. معتزله قائلند بواسطه‌ای بین وجود و عدم و آن واسطه ثبوت است و می‌گویند شیئی یا موجود است یا معدوم یا ثابت و ثابت را اعم از وجود فرض می‌کنند. مثلاً معدوم ممکن ثابت است مانند انسان ده پا که تصور آنرا میتوان کرد در حالی که موجود نیست پس ثابت هستند و معدوم هم هستند، ایندسته معتقدند که ماهیات درازل بودند باین معنی که ثابت بودند و تقرر ماهیتی داشتند، ولی وجود که منشأ آثار خارجی است نداشتند.

اینستکه شیخ اشراق و آخوند لاهیجی گویند اگر توهم نشود که ماهیات ثبوت عینی داشته باشند اشکالی نیست که قائل بمجعول بودن وجود شویم.

جواب آنکه ماهیت از حدود وجود انتزاع میشود و اگر وجود نباشد ماهیتی وجود نیست و وجود اصیل است، و مجعول چیزی است که متحقق است و ماهیت

تحقیقی ندارد که مجعول باشد.

اما جواب آنهایی که اتصاف را مجعول دانند اینست که اتصاف خود ماهیتی از ماهیات است و وقتی ماهیت مجعول نشد، پس اتصاف هم مجعول نخواهد بود.
مراد از جعل در تمام اقوال مذکور جعل بسیط است.

اما مجعول بجعل مرکب خواه در ماهیت و خواه در وجود باطل است. و جعل مرکب اینست که مثلاً گفته شود «وجود وجود است» یا «انسان انسان است». یعنی جاعل بتواند انسان را انسان کند و وجود را وجود.

علت بطلان جعل مرکب اینست که معقول نیست جعلی میانه شود بین شیئی و نفسش. کاغذی که سفید نیست می توان آنرا سیاه کرد ولی اگر بگوئیم انسان انسان است مثل آنست که گفته شود انسان انسان نبوده و بعد آنرا انسان کردند و حال آنکه حمل شیئی بر نفس ضروری است.

در کتب یونانی ارسطو بای در جعل ندارد ولی از مفهوم گفته های او مستفاد میشود که وجود را مجعول میدانسته است.

تكملة ثانی

مقولات عشر

یا

قاپینوریاس

یکی از مباحث حکمت قدیم مبحث تقسیم موجودات بمقولات ده گانه (جوهر و نه قسم عرض) است که بعضی آنها در منطق آورده اند و بعضی در الهی . ولی البته بستگی این بحث با قسمت الهیات یش از قسمتهای دیگر است و چنانکه در صفحه ۱ همین کتاب ذکر شد، معمولاً الهی را مشتمل بر سه مقصد میدانند .

۱- امور عامه .

۲- جواهر و اعراض .

۳- الهی بمعنی اخص .

مقصد اول و ثالث که مسلماً جزو مباحث الهی است در متن کتاب بتفصیل ذکر شد. اکنون مناسب مینماید که شرحی نیز درباره مقصد جواهر و اعراض یا مقولات عشر داده شود :

هر مفهومی بحسب حصر عقلی از سه قسم بیرون نتواند بود یا وجودش ضروری و لازم و عدمش ممکن است که آنها واجب الوجود خوانند، و یا عدمش ضروری و لازم و وجودش ممکن است که آنها ممکن الوجود نامند مانند شریک الباری و مانند اجتماع نقیضین، و یا نسبت وجود و عدم بدان مساوی است و هیچکرا ضرورتی نیست و آنها ممکن الوجود خوانند .

و البته قسم اخیر یعنی ماهیات ممکنه است که منقسم بده مقوله میشود (مقوله جوهر و نه مقوله عرض) - بدین قرار:

ماهیات ممکنه در تقسیم اول بدو قسم منقسم میشوند .

۱- جوهر .

۲- عرض .

جوهر ماهیتی است که بخود قائم باشد یا بعبارت دیگر در تحقق احتیاج بموضوع نداشته باشد مانند جسم .

عرض ماهیتی است که قائم بغیر باشد یا بعبارت دیگر در تحقق احتیاج بموضوع داشته باشد مانند سیاهی و غم و شادی و غیره . چه تحقق سیاهی باینستکه جسمی باشد تا سیاهی عارض آن گردد و بطفیل آن هستی یابد و همچنین وجود غم و شادی بخودش نیست بلکه وابسته وقائم بنفس آدمی است . پس عرض همیشه در تحقق نیازمند بجوهر میباشد .

عرضا بلحاظ اینکه عارض جوهر میشود حال نامند وجوهری را که عرض حال در آن شده است محلّ موضوع گویند .

باید دانست چیزی که محلّ برای حلول امر دیگری واقع میشود نسبت بآن حال بردو گونه است .

۱- آنکه محلّ بآن حال نیازمند است وبدون آن موجود نتواند بود .

۲- آنکه محلّ بآن حال نیازی ندارد .

قسم اول مانند هیولی که صورت حال در آن میشود و هیولی بدون صورت بنتهائی موجود نیست (هیولی و صورت هردو جوهرند) .

قسم دوم مانند جسم که محلّ برای سفیدی و سیاهی و شکلهای گوناگون می باشد و نیازی بدانها ندارد .

اما در این مورد محلّ یا موضوع بحسب اصطلاح بمعنی دوم است و در واقع عبارتست از محلی که از حال (عارض) خود بی نیاز باشد .

اتّصاف بجوهر

جوهر بر پنج قسم است . باین بیان که در بادی امر جوهر بردو قسم است .

۱- جوهر مجرد .

۲- جوهر غیر مجرد .

جوهر مجرد هم بردو گونه است .

اول آنکه هم بحسب ذات مجرد است و هم بحسب عمل و تصرف مانند عقل .
و مراد از مجرد اینست که مادی نباشد . و ماده در اینجا بمعنی هر چیزی است که قابل
اشاره حسیه باشد .

دوم آنکه بحسب ذات مجرد است اما در عمل و تصرف احتیاج بماده دارد مانند
نفس . جوهر غیر مجرد بر سه گونه است :

۱- آنکه محل برای امر دیگر باشد ، مانند هیولی یا ماده .

۲- آنکه حال در چیزی باشد مانند صورت .

۳- آنکه مرکب از حال و محل باشد مانند جسم .

پس اقسام مقوله جوهر عبارت خواهد بود از :

عقل - نفس - هیولی (ماده) - صورت - جسم .

جسم جوهری است که قابل ابعاد ثلثه باشد ، یعنی طول و عرض و ضخامت بپذیرد .
مراد از ابعاد ثلثه سه خط است که راست بر همدیگر در یکموضع گذشته باشند
و میان هر دو خط زاویه قائمه پیدا شود . و این ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند .
البته معنی طول در اینجا معنی عرفی آن نیست چه ممکن است هیچ جانب جسم از جانب
دیگر درازتر نباشد .

اقسام عرض

مقولات نه گانه

چنانکه گفته شد هر ماهیتی که در مرحله وجود و تحقق محتاج بغیر (موضوع
یا محل) باشد عرض نام داد .

در اقسام عرض و تعداد آن اختلاف است .

بعضی مانند شیخ شهاب الدین سهروردی در مطارحات (بنا بنقل اسفار از آن)

اعراض را چهار قسم دانسته اند : کم - کیف - نسبت - حرکت .

و جمعی از متکلمین تعداد آنها را به ۲۴ قسم رسانده اند . (رجوع شود بشرح

تجربید علامه حلی) .

لیکن آنچه از ارسطو رسیده است و مورد قبول فلاسفۀ اسلام واقع شده نه قسم است، بدین ترتیب :

- ۱- کم .
- ۲- کیف .
- ۳- وضع .
- ۴- این .
- ۵- ملک .
- ۶- متنی .
- ۷- فعل .
- ۸- انفعال .
- ۹- اضافه .

بعضی تعداد اعراض را فقط سه تا دانسته اند کم و کیف و نسبت . و در حقیقت هفت مقوله دیگر را در ذیل نسبت جمع کرده اند .

در حصر اقسام عرض چنین گفته اند :

عرض در تقسیم اول بر دو قسم است :

۱- عرضی که در تصورات آن احتیاج بتصور امری خارج از آن نباشد و آن عبارتست از کم و کیف .

۲- عرضی که در تصورات آن احتیاج بتصور امری خارج از آن باشد و آن عبارتست از اعراض هفتگانه دیگر .

اینک بشرح هر یک میپردازیم :

اول- کم - کم عرضی است که لذاته قابل زیاده و نقصان و مساوات باشد، بتطبیق و همی یا وجودی. مانند خط و سطح و حجم، و زمان (کم با لذات قسمت پذیر و قابل مساوات و لامساوات است و اجسام بواسطه آن. و لهذا اجسام بالغیر قابل مساوات و لامساواتند نه بالذات) .

کم بر دو گونه است. کم متصل و کم منفصل .

امام محمد غزالی در مقاصد الفلاسفه ص ۹۷ چاپ مصر .

کم متصل آنستکه میان هر دو قسمتی که در آن فرض شود حد مشترکی باشد، که آن حد یا آن جزء ابتدای یکقسمت و انتهای قسمت دیگر باشد. مانند خط ab که چون نقطه c در آن فرض شود، این نقطه c انتهای قسمت ac و ابتدای قسمت cb خواهد بود.

خلاصه در کم متصل بین اجزاء هیچگونه انفصال و جدائی نیست. کم متصل خود بردو گونه است :

۱- کم متصل قارالذات .

- کم متصل غیر قارالذات .

کم متصل قارالذات آنستکه اجزاء مفروضه آن باهم در یک آن موجود باشند مانند خط و سطح و حجم . چه تمام نقاط خط در یک آن موجودند و این نوع کم که موضوع علم هندسه میباشد بر سه قسم است خط و سطح و حجم .

خط کم متصلی است که فقط در یک جهت امتداد داشته باشد .

سطح کم متصلی است که در دو جهت یعنی طول و عرض امتداد داشته باشد .

حجم کم متصلی است که در سه جهت امتداد یابد .

خط و سطح و حجم را بوسیله حرکت نیز می توان تصور کرد . باین طریق که

نقطه اگر حرکت کند خط ایجاد شود. و خط اگر در غیر جانب امتداد خود حرکت کند سطح حاصل آید. و سطح اگر در غیر جانب امتداد خود حرکت کند حجم بوجود آید. اما کم متصل غیر قارالذات آنستکه اجزاء آن در آن واحد بالفعل موجود نباشد.

بلکه بایندیش یک جزئی، اجزاء سابق معدوم شده باشند. و آن عبارت از زمان است و چنانکه در طبیعی مبرهن شده است زمان عبارت از مقدار حرکت می باشد .

کم منفصل آنستکه بین اجزاء آن حد مشترکی نباشد و آن عدد است که موضوع علم حساب می باشد. مثلاً در عدد ۷ که از اجتماع هفت واحد بوجود آمده است اگر منقسم به ۳ و ۴ شود، عدد ۳ انتهای ۳ و ابتدای ۴ نیست .

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷

دوم- کیف- عرضی است که در تصور آن احتیاج بامر خارج از آن نباشد و قبول قسمت هم نکند. و آن بر چهار قسم است :

۱- کیفیات محسوس .

۲- کیفیات نفسانی .

۳- کیفیات استعدادی .

۴- کیفیات مخصوص بکم .

کیفیات محسوس - کیفیاتی است که بیکی از حواس ظاهره پنجگانه (باصره - سامعه - ذائقه - شامه - لامسه) ادراک شود . و چون حواس پنج است ناچار کیفیات محسوسه نیز پنج باشد بدین قرار :

الف- مبصرات - یعنی کیفیاتی که بحاسه بصر محسوس شوند و آن عبارتست از الوان مانند سیاهی و سپیدی و سرخی و زردی و سبزی و کیودی و آنچه از ترکیبات آنها بوجود آید، و اضواء چون ضوء آفتاب و ماه و ستاره و آتش و غیر آن .

ب- مسموعات - یعنی کیفیاتی که بحاسه سمع محسوس واقع شوند .

ج- مشموحات - که عبارت از انواع بویهای خوش و ناخوش بود .

د- مطعمومات - که محسوس بحاسه ذوق هستند و عبارتند از طعموم نه گانه یعنی شیرینی و ترشی و شوری و تندگی و تلخی و دسوهت (چربی) و عفوصت (تلخی و تندگی) و قبض (مزه ای که از آن زبان درهم کشیده شود) و تفاهت (بیزگی) .
هـ - ملموسات - و آن کیفیات اربعه باشد یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و توابع آن مانند زبری و نرمی و سبکی و سنگینی و آنچه بدان ماند .

۴- کیفیات نفسانی - و آن کیفیاتی است که فقط در موجودات صاحب نفس بوجود آید مانند علوم و اعتقادات و ظنون و عدالت و عفت و شجاعت و خوف و غم و اندوه و خجلت و صحت و مرض و امثال آن و هر چه ازین نوع سریع الزوال باشد مانند ظن و اعتقادی که راسخ نشده باشد، و خشم شخص حلیم، و غم موقت و گذران، و خجلت، حال نام دارد. و آنچه بطبی الزوال باشد چون علوم و فضائل و رذائل و کینه و مانند آن موسوم به ملکه می باشد .

پس مبیانت میان حال و ملکه بعوارض است. چه حال آن کیفیتی است که عارض شده، لیکن هنوز راسخ نشده است و چون راسخ شد ملکه نامیده میشود. پس نسبت حال با ملکه مانند نسبت طفل بمرده میباشد .

۳- کیفیات استعدادی - عبارتست از فوه و حالتی که در شیئی برای سرعت و

سهولت تأثیر یا برای مقاومت و دفاع از تأثیر سریع موجود است و بعبارت بهتر کیف

استعدادی یعنی استعداد شدید برای قبول یا عدم قبول اثری . که اگر استعداد برای قبول باشد از آن بقوه یا قوه طبیعی تغییر میشود، و اگر استعداد برای عدم قبول باشد آنرا به لاقوه و لاقوه طبیعی تغییر می کنند .

قسم اول مانند مراضیت یعنی استعداد برای گرفتن امراض . و قسم دوم مانند مصحاحیت یعنی حالنی که با مرض مقاومت کند . و فرق بین مصحاح و صحیح واضح است چه ممکن است شخص مصحاح وقتی مریض باشد . عبارت دیگر حالت مصحاحی غیر صحت است زیرا که صحت ضد مرض است و با آن جمع نتواند شد . اما شخص مصحاح ممکن است وقتی دچار مرضی شود .

۴- کیفیات مخصوص بکم - یعنی کیفیاتی که با لذات عارض غیر کم نشود مانند انجنا، و استقامت و تقهر و تحذب که عارض کم متصل شود، و مانند زوجیت و فردیت برای کم منفصل .

سوم - وضع - و آن هیأتی است که بر شیئی بسبب نسبت اجزاء آن بایکدیگر، و نسبت اجزاء آن با امور دیگر عارض شود ، مانند قیام و قعود و مانند هیأتی که در حرکت وضعی عارض کره زمین میشود .

چهارم - آین - یعنی هیئتی که از لحاظ بودن شیئی در مکان عارض آن میشود و آنرا بفارسی می توان « کجائی » تعبیر کرد . مانند بودن انسان در پائین و بودن طیاره یا مرغ در هوا ، و مانند بودن حسن در خانه یا مدرسه .

پنجم - ملک (یا له یا جده) عرضی است که از لحاظ نسبت شیئی با هر دیگر که محیط بر این شیئی باشد و بحرکت این شیئی آن یکی هم متحرك و منتقل گردد ، بوجود می آید . مانند نسبت حاصله برای انسان با لباسش .

بعضی از اقسام جده ذاتی است چون بودن حیوان در پوست خود ، و برخی عرضی است چون پوشیدگی بجامه . و بعضی کلی است چون پوشیدگی بکل ، و پاره ای جزئی چون پوشیدگی بجزء .

ششم - متی و آن بودن شیئی است در زمان یا عبارت بهتر عرضی است که برای شیئی بلحاظ بودن آن شیئی در زمان یا در طرف زمان حاصل میشود . (مراد از طرف زمان آن است) . چنانکه گوئیم ولادت نبی اکرم در زمان سلطنت انوشیروان عادل بود . خواجه نصیر در قرن هفتم میزیست .

زمان گاه بمعنی حقیقی است و گاه بمعنی غیر حقیقی .
 زمان حقیقی زمانی است که دو طرف آن مطابق حال حدوث و فناء متزامن باشد، مانند بودن مردم در مدت عمر خود .

زمان غیر حقیقی زمانی است که درازتر از زمان حقیقی است مانند بودن مردم در هزارهٔ فلان ، یا در قرن فلان یا در دور فلان . و آنرا زمان عام نیز خوانند .
 باید دانست که چیزهای بسیار را در یک زمان اشتراك تواند بود بخلاف مکان، که اشتراك چند شیئی در مکان حقیقی امکان ندارد چه تداخل لازم می آید و آن باطل است .

خواجه در کتاب اساس الاقتباس در وجه تسمیهٔ مقولهٔ متی و این چنین فرماید:
 « لفظ این ومتی بر این دو مقوله از آن جهت نهاده اند که این دو لفظ استفهام است از مکان متمکن و زمان متزامن، و نه دال بر حقیقت مکان و زمانست، و نه بر حقیقت متمکن و متزامن. پس این دو لفظ مطابق ترین الفاظ است در لغت عرب این معانی را » (ص ۵۱)
هفتم - فعل - و آن فاعل بودن شیئی است بنحوی که بالفعل مؤثر در غیر باشد .
 مانند گرم کردن آتش آبراء، و بریدن نجار چوب را .

و گاهی نیز از این مقوله تعبیر به « آن یفعل » می کنند بلحاظ اشتغال بتأثیر و اشارهٔ بلزوم تدریج و عدم انجام یافتنش در آن .

هشتم - انفعال و آن مقابل فعل است و در حقیقت تأثر چیزی است از چیز دیگر مانند گرم شدن آب بواسطهٔ آتش ، و بریده شدن چوب بسبب دست نجار . و همچنین سرد شدن و سیاه شدن و سفید شدن همه از مقولهٔ انفعالند ، چه با اندک التفتاتی معلوم میشود که سرد شدن و سیاه شدن و سفید شدن غیر از سردی و سیاهی و سفیدی است . زیرا سردی و سیاهی و سفیدی از مقولهٔ کیفند که در تصور آنها احتیاج بتصور غیر نیست در حالی که در تصور سرد شدن و سیاه شدن و سفید شدن توجه بامر دیگر نیز لازم است .
 از مقولهٔ انفعال نیز گاهی تعبیر بانفعال می کنند .

نهم - اضافه (یا نسبت) یعنی بودن چیزی بحیثیتی که تصور آن با تصور چیز دیگر همراه باشد و بدون آن دیگری متعقل نشود مانند تصور پدری که مستلزم تصور پسری میباشد .

و گفته اند که اضافه نسبت مکرر راست . یعنی وقتی گفتیم حسن پدرتقی است،

ناچار تقي هم پسر حسن خواهد بود . پس اگر بگویند سقف بر دیوار مستقر است از این لحاظ اضافه حقیقی حاصل نمی آید زیرا ممکن است دیواری باشد بدون سقف، و در این صورت تصور دیوار منوط بتصور سقف نیست. اما وقتی بگوئیم سقف مستقر است بر مستقر علیه البته بین آن دو اضافه برقرار خواهد بود چه تصور مستقر و مستقر علیه بدون یکدیگر امکان ندارد .

دو امری که نسبت بهم متضایفند با هم هستند ، یا در خارج مانند مستقر و مستقر علیه یا در ذهن مانند عالم و معلوم ، و متقدم و متأخر . اضافه در هر دو یا از یک نوع است مانند برادری و مساوات و مشابَهت و تضاد و غیره که آنرا اضافه متکرره خوانند و یا در هر یکی اضافه از نوعی دیگر باشد چون پدری و پسری، و علت و معلول، و عالم و معلوم و مانند آن که آنرا اضافه غیر متکرره خوانند .

تبصره - کلیت و شمول مقوله اضافه یش از مقولات دیگر است و کلیتش تا درجه ای است که همه مقولات را عارض شود بدین شرح :

- ۱- عارض جوهر مانند پدر و پسر .
 - ۲- عارض کمیت مانند موازات ، و مساوات، و اطول و اقصر .
 - ۳- عارض کیفیت مانند سردتر - و گرمتر - سیاهتر - سفیدتر - و عالم و معلوم -
 - ۴- عارض وضع مانند منتصب تر و مستلقی تر . (منتصب یعنی راست ایستاده و مستلقی پشت خوابیده) .
 - ۵- عارض این مانند مقابل - و بالا و شیب .
 - ۶- عارض ملک مانند پوشنده تر .
 - ۷- عارض متی مانند متقدم و متأخر .
 - ۸- عارض فعل مانند برنده تر .
 - ۹- عارض انفعال مانند بریده تر .
 - ۱۰- اضافه مانند دوست تر و کمتر در دوستی .
- بواسطه همین کلیت و شمول اضافه، بعضی تمام اعراض را باستثنای کم و کیف بمنزله انواعی برای اضافه پنداشته اند .

تكملة ثانى

شرح حال و مشرب فلسفى ملاصدرا

مؤلف در تدوين اين مختصر عمده توجه را بآثار ملاصدرا معطوف داشته و از تأليفات آن فيلسوف فرزانه استفاده هاى شايان کرده است . و چون در كتب فارسى ملاصدرا کمتر شناسانده شده است، اين تكملة را بشرح حال او اختصاص ميدهيم و كتاب را بدان ختم ميكنيم تا ختمش مسك باشد و في ذلك فليتنافس المتنافسون .

اصياتيك ملاصدرا

فيلسوف شهر ما نزد دو دانشمند متبحر ميرداماد و شيخ بهائى تلمذ کرد که بترجمه حال هر يك مختصر اشارتي ميشود .

الف = ميرداماد

مير محمد باقر بن ميرشمس الدين محمد فندرسكي استرآبادى مشهور بداماد و متخلص باشراق از بزرگان علما و جامع معقول و منقول و از هوشمندان و فرزنانگان دوره صفوى است .

علت ملقب شدن وي بداماد آنستكه پدرش ميرشمس الدين محمد، داماد شيخ محقق ثانى نورالدين على بن عبدالعالى كركى (متوفى ۹۴۰) بود، و بهمين لحاظ ملقب بداماد شد و اين لقب بفرزندش نيز انتقال يافت و لهذا خود را گاهى فرزند داماد و گاهى داماد ميخواند .

داماد در اوائل عمر در طوس بسر ميبرد و بکسب دانش و معرفت اشتغال ميورزيد . آنگاه باصفهان رهسپار شد و در نزد شاه عباس كبير (متوفى ۱۰۳۸) منزلت و مكالتي بس ارجمند يافت و همچنين جانشين شاه عباس، شاه صفى بديده تبجيل و احترام دراو مى نگريست و در دارالسلطنه اصفهان بـا شيخ بهائى دانشمند معاصر خود خلطه و آميزش داشت و نهايت درجه صفا و وداد بين آندو حکمفرما بود .

داماد نزد بسیاری از بزرگان تلمذ کرد و از ایشان اجازه روایت گرفت مانند خال خود شیخ عبدالعالی (متوفی ۹۹۳) و شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهائی (متوفی ۹۸۴) و سید نورالدین علی بن ابی الحسن عاملی شاگرد شهید ثانی. و چون خود ذکاوتی زاید الوصف و ذهنی وقاد داشت و دارای قوه خطابه و فصاحت بیان و طلاقت لسان هم بود بزودی صیت شهرتش همه جا را فرا گرفت و مشتاقان تحقیق بحلقه درسش شتافتند.

از شاگردان مبرز او غیر از ملاصدرا، اینعده را باید نام برد: حسین بن حیدر کرکی مفتی اصفهان؛ و سید احمد عاملی داماد و پسر خاله او که نزد او برهان شقارا خواند، و ملا خلیل بن غازی قزوینی، و عادل بن مراد اردستانی.

داماد در آخر عمر در التزام رکاب شاه صفی بقصد زیارت عتبات عالیات از اصفهان حرکت کرد و بین کربلاء و نجف اجلش فرا رسید (سال ۱۰۴۱) و در نجف بخاک سپرده شد و در تاریخ وفاتش گفتند «عروس علم و دین را مرده داماد.»

البته واضح است که میرداماد مذکور غیر از میرابوالقاسم فندرسکی حکیم است که در تکیه معروف بمیر در تخت فولاد اصفهان مدفون میباشد. و این هردو حکیم معاصرو از اهالی فندرسک از توابع استرآباد بوده اند.

تألیفات و آثار معروف داماد عبارتست از:

- ۱- قیاسات در حکمت که از مهمترین آثار او است و بچاپ رسیده است.
- ۲- المصراط المستقیم که آنرا در موضوع ربط حادث بقدم بنام شاه عباس اول نوشته است.

۳- عرش التقدیس در رد شبهه این کمونه که ملاصدرا دیباجه ای بر آن نوشته و از آن بسیار تمجید کرده است.

۴- جذوات (بفارسی) که آنرا بدستور شاه عباس نوشته و در دیباجه او را بسیار ستوده است. این کتاب در جواب سؤال علمای هند از دربار شاه عباس نوشته شده است و آن سؤال این بود که در تجلی حق تعالی بکوه طور چرا کوه طوره ندک و پاره باره شد اما جسم موسی متلاشی نشد؟

- این کتاب در بهمنی سال ۱۳۰۲ بچاپ رسیده است.
- ۵- الافق المبین که در وجود و زمان و دهر بحث میکند.

- ۶- حواشی ممتعی بر صحیفه سجادیه دارد که در حاشیه شرح سید نعمه الله جزائری بر صحیفه بچاپ رسیده است .
- ۷- رسالة فی النهی عن تسمیة المهدی .
- ۸- خلسة الملکوت .
- ۹- تقویم الایمان .
- ۱۰- کتاب الرواشح السماویه .
- ۱۱- رسالة فی المنطق .
- و کتب بسیار دیگر

میر بفارسی و عربی شعر میسرود و اشعارش بخلاف تألیفاتش روان است . چه تألیفات او مخصوصاً آثار فلسفیش بتعمید و پیچیدگی مشهور میباشد .

ب- شیخ بهائی

بهاء الدین محمد بن حسین بن عبدالصمد عاملی حارثی نسبش بحارث همدانی از اصحاب علی بن ابیطالب (ع) میپویند. پدرانش اهل جبل عامل که از دیرباز مهد تشیع بوده است هستند .

پدرش حسین بن عبدالصمد از پیشوایان شیعه و مشایخ معروف بوده است و جمعی از بزرگان شیعه ایران شاگردان او بوده اند. وی در نیمه دوم قرن دهم با فرزند خود بهاء الدین بایران آمد و چندی در هرات شیخ الاسلام بود ، سرانجام بقصد حج عازم مکه معظمه شد و پس از ادای مناسک حج در بحرین بسال ۹۸۴ در گذشت در حالیکه مؤلفاتی گرانها و فرزندی برومند چون شیخ بهائی بیادگار گذاشت .

شیخ بهائی در سال ۹۵۳ در بعلبک بدنیا آمده و در او ان کودکی بهمراهی پدر بزرگوار خود عازم ایران شده است. شیخ مدتی از محضر درس پدر استفاده میکرد و همچنین از جلسات درس بزرگان دیگر بهره مند میشد . تفسیر و حدیث و عربیت را از پدر ، و حکمت و کلام و بعضی علوم منقول را از مولانا عبدالله مدرس یزدی مؤلف مشهور حاشیه بر تهذیب منطق که معروف بحاشیه ملا عبدالله است ، و ریاضی را از ملاعلی مذهب و ملافضل قاضی مدرس فرا گرفت و در اندک زمانی در منقول و معقول پیش رفت و دست بکار تصنیف زد .

پس از فوت شیخ علی منشار منصب شیخ الاسلامی و تصدی اءور شرعی اصفهان

بعهدۀ او محول شد در سال ۱۰۰۸ با شاه عباس پیاده از اصفهان بمشهد رفت . ولی در عین داشتن مناصب ظاهری ، و تقریبی که نزد شاه عباس کبیر و ارکان دولت و اعیان ملت داشت لحظه‌ای از تدریس و تألیف غفلت نمی کرد . و در فقه و ریاضی و حدیث و غیره کتاب می پرداخت ، و چون بتصوف و عرفان هم تمایل داشت گاهگاهی اشعار عارفانه میساخت .

وفاتش بسال ۱۰۳۰ در اصفهان اتفاق افتاد و پس از تشییع جنازه بسیار مجلل جنازه اش را بمشهد مقدس حمل کردند و طبق وصیت او ، در پائین پا که هنگام اقامتش در مشهد در آنجا درس میگفت ، بخاکش سپردند .

شیخ در مدت عمر شاگردان مبرز بسیار پرورش داد از قبیل فاضل جواد که کتاب زبدة فی اصول الفقه و خلاصه الحساب استاد را شرح کرد ، ملا محمد محسن فیض ، و ملا خلیل بن غازی قزوینی و سید احمد بن زین العابدین علوی مؤلف مفتاح الشفاء در شرح الیهیات شفاء . و ملا محمد تقی مجلسی و بالاخره حکیم نامی ملا صدرا ی شیرازی .

تألیفات و آثار قلمی بهائی نیز بسیار است و مهمترین آنها عبارتست از :

- ۱ - اثنی عشریات خمس در فقه که بر آن شروح بسیار نوشته اند .
 - ۲ - اربعین حدیث که شرح و بیان چهل حدیث معتبر میباشد .
 - ۳ - تحفه حاتمیه در اسطرلاب .
 - ۴ - تشریح الافلاک در هیئت .
 - ۵ - خلاصه الحساب در ریاضیات که شروح متعدد بر آن نوشته اند .
 - ۶ - جامع عباسی در فقه بفارسی که آنرا بنام شاه عباس نوشته است .
 - ۷ - زبدة فی اصول الفقه که شروح بسیار بر آن نوشته شده است .
 - ۸ - کشتکول که شامل مطالب متفرق و اشعار گوناگون فارسی و عربی است .
 - ۹ - فوائد الصمدیه در نحو که شرح سید علیخان بر آن معروفست .
- ذکر همه رسائل و کتب او در این مختصر نمی گنجد ، چه وی متجاوز از هشتاد کتاب و رساله تألیف کرده است .

ترجمه احوال ملا صدرا

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی قوامی مشهور بملا صدرا و ملقب

بصدر المتألهین از بزرگترین فلاسفه و حکمای متأخرو بلکه خاتم فلاسفه است. وی فرزند منحصر بفرد پدر پیر خود و از خاندان مشهور قوامی بود. او اهل عمر را در میان آن خاندان اصیل و با سابقه گذرانید و مقدمات علمی را بیاموخت. آنگاه پس از رحلت پدر بدارالعلم اصفهان رهسپار شد و از محضر دو استاد بزرگ عصر خود شیخ بهائی و میرداماد قدس سرهما علوم شرعی و عقلی را فرا گرفت (علوم شرعی را از شیخ بهائی و علوم عقلی را از میرداماد) و در اندک زمان بواسطه ذکاوت و استعداد خارق العاده سرآمد اقران و همگنان شد سپس یکی از قرای قم رفت و گوشه ای اختیار نمود، و با کمال قناعت و مناعت روزگار گذاشت و بتفکرو تعمق در فلسفه مشغول شد.

کم کم از همین گوشه دور افتاده صیت شهرت و آوازه علم و دانشش همه جا پیچید و طالبان فلسفه و تحقیق به حضرتش شتافتند.

علاوه بر تعلیم و تدریس از تألیف کتب و تدوین رسائل هم آنی غافل نبود و کتب سودمند دقیق در حکمت و تفسیر و عرفان تألیف می کرد. در همین ایام الله و رد یحان حاکم فارس مدرسه خود را در شیراز با تمام رسانید و چون طالب مدرسی کامل و عالمی تحریر بود، از ملاصدرا خواهش کرد بوطن مألوف مراجعت کند و مدرس مدرسه باشد. ملاصدرا نیز با اشاره پادشاه عصر شاه عباس نانی بشیراز مراجعت نمود و مجالس درسی در آن مدرسه دائر ساخت.

ملاصدرا هفت مرتبه پیاده بحج بیت الله الحرام رفت و در مراجعت از سفر هفتم بسال ۱۰۵۰ در شهر بصره دارفانی را بدرود گفت.

از ملاصدرا پسری میرزا ابراهیم نام باقی ماند که گویابی فضل نبوده و باروش فکر پدر و مذاق و عقیده او مخالفت میورزیده و باینکه عقیده اش در امور دینی مانند عقیده عوام است افتخار میکرده و حاشیه ای بر شرح لمعه و تفسیری بنام تفسیر عروۃ الوثقی نوشته است.

گذشته از مطالبی که ذکر شد، از خصوصیات زندگی و جزئیات احوال ملاصدرا متأسفانه اطلاعات مهمی در دست نیست. همینقدر میدانیم که از علمای ظاهری و مغرضین و حسودان آزار و شکنجه ها دیده است و یقیناً پناهنده شدن او یکی از دهات قم نیز بهمین سبب بوده است. باینکه وی مرد پرهیز کار متشرعی بوده و در آثار خود هم مکرر بآیات و اخبار استناد میجوید، در مقدمه اسفار و دیباچه بعضی از کتابها تصریح

می‌کند که از علمای ظاهری زحمت بسیار بر او وارد آمده است. همچنین در کتاب الواردات الفلیه از فنها و متعلقان درباری مذمت میکند و باز در همان مقدمه اسفار می‌نویسد: در عهد شباب بفلسفه الهی پرداختم و در آثار فلاسفه متقدم و فلاسفه یونان تحقیق کردم و میخواستم کتابی جامع بنویسم ولی از کید روزگار و فتنه اهل ظاهر در امان نبودم ناچار بدین گوشه ملتجی شده بنگارش این کتاب پرداختم.

تنکابنی در قصص العلماء می‌نویسد شی ملاصدرا استاد خود میرداماد را در عالم رؤیا دید و از او پرسید چرا توا از شر تکفیر و طعن مصون ماندی و من با آنکه پیرو توهستم بدان مبتلا می‌باشم. جواب داد من مطالب فلسفی را بنحوی پیچیده و معقد بیان کرده‌ام که فهمش بسیار دشوار است و تنها خواص از آن آگاه میشوند اما تو حقایق را بی پیرایه بازبانی ساده در معرض استفاده همگان قرار میدهی و چون چنین است ناچار مردمی که بعق فلسفه پی نمی‌برند ترا زحمت و آزار میدهند.

البته علت مصون ماندن میرداماد یکی همین مشکل نویسی و بیان مطالب در لفافه بوده است، اما شک نیست که علت دیگر هم در این امر دخالت داشته و آن تقرب و مقام وی در دربار بوده که خواه و ناخواه مجالی برای زبان درازی طاعنان باقی نمی‌گذاشته است.

بهر حال پس از وفات ملاصدرا نیز این مخالفت ادامه یافت و بعضی علمای ظاهربین وقشری در آثار خود باو تاختند.

سید نعمه الله جزائری (بقل لؤلؤتی البحرین ص ۸۸) گوید در شیراز نزد میرزا ابراهیم فرزند ملاصدرا تلمذ کردم و قسمتی از حکمت و کلام را از او آموختم و حاشیه‌ای را که بر حاشیه خفری نوشته بود بر او خواندم و اعتقاد او در اصول از اعتقاد پدرش بهتر بود.

همچنین صاحب لؤلؤتی البحرین پس از تمجید بسیار از میرزا ابراهیم مذکور گوید قال بعض اصحابنا بعد الثناء علیه هو فی الحقیقة مصداق یخرج الجی من المیت (!!!) قد قرأ علی جماعه ، منهم والده ، ولهم یساک مسلک، و کان علی ضد طریقه والده فی التصوف والحکمة (!)

نیز یکی از علمائی که پس از ملاصدرا شرح اصول کافی نوشته است گوید اول کسی که کافی را با مطالب کفر آمیز شرح کرده است ملاصدرا است. (شروح الکافی

کثیره ، خلیله قدرأ ، واول من شرحه بالكفر صدرأ) (روضات ص ۳۳۱) .
در جواب کلیه این طاعنان بیخبر و بدخواه باید گفت :

شیره گروصل آفتاب نخواهد رونق بازار آفتاب نکاهد
و باید همان جوابی را که ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸) بتکفیر کنندگان خود داده
بود اینچاهم تکرار که :

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکمر از ایمان من ایمان نبود
درد هر چو من یکی و آنهم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود
اما در مقابل مردمان روشن بین و متحقق قدر او را شناختند و در تعظیم و تبجیل
او کوتاهی نکردند. آخوند میرزا محمد باقر خوانساری (متوفی ۱۳۱۳) صاحب روضات
الجنات با آنکه با فلاسفه و عرفا چندان میانه خوشی نداشته در باره اش فرماید : کان
فاثماً علی سائر من تقدمه من الحكماء الباذخین ، و العلماء الراسخین ، الی زمن مولانا
الخواجه نصیر الدین ، منقحاً اساس الاشراف بمالامزید علیه .

مقام ملاصدرا و مشرب فلسفی او

ملاصدرا بلاشک یکی از نوایغ دوران و اعجوبه های روزگار است که از
لحاظ حدت ذهن و صفای ضمیر و قوه بحث و استدلال و تحلیل مطالب کمتر نظیر دارد.
و مخصوصاً در ساده نویسی و مفهوم کردن معانی دقیق دارای استعداد مخصوص میباشد.
یکی از خصائص برجسته او عزت نفس و مناعت طبع و قناعت فطری بود، تمایل
بر ریاست و حب جاه و مال و مقام نداشت ، از تقرب بزرگان و محتشمان جداً احتراز
میکرد ، تملق نمیگفت ، و خلاصه صفاتی که باید در عالم حقیقی جمع باشد در او
جمع شده بود بهمین جهت عمری را بوارستگی و آزادگی گذرانید و بزخارف
دنوی ادنی التفاتی ننمود .

فضیلت روحی دیگر او کوشش و جدوجهد بی منتها و بلکه فداکاری در راه علم
است و آثار بی شمار او بخوبی گواهی میدهد که چگونه کلیه اوقات خود را مصروف
نوشتن و تحقیق میکرد و آنرا بی طالت و غفلت نمیگذرانده است .

بالاخره فضیلت برجسته او همان نهایت درجه زهد و ورع و خدا پرستی و ترك
هوی و بلکه ترك ما سوی است و دلیل این امر هم همان هفت مرتبه زیارت حج بابای
پیاده کافی است .

پس بجز آن می توان گفت که این بزرگمرد مدام العمر جز در راه حق و حقیقت و علم و دانش و تألیف و تصنیف و تربیت شاگرد قدمی برداشته است .

پیش از ملاصدرا اکثر فلاسفه اسلام مانند ابن سینا (متوفی ۴۲۸) و خواجه طوسی (متوفی ۶۷۲) مشرب مشائی داشتند و عده ای نیز مانند شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول در ۵۸۷) پیرو مکتب اشراق بودند، و غالباً بر آن بودند که بین این دودش تفکر کمال مبینیت و ناسازگاری موجود است . اما نبوغ و عظمت و هنر ملاصدرا در این بود که بین مشاء و اشراق جمع کرد و آنرا با عرفان و کلام و شریعت بیامیخت و حکمت متعالیه جامعی بنیان نهاد .

کم کم کتابهای وی در مدارس قدیم بعنوان بهترین متن حکمت از طرف اساتید فن پذیرفته و تدریس شد . و حتی بعضی از متأخرین پیش از ابن سینا به ملاصدرا اقبال و توجه کردند و بر کتب و رسالات او حواشی و شروح نوشتند . اسفار او از امهات کتب فلسفه قدیم بشمار میرود و مهمترین متنی است که طلاب حکمت در مدارس قدیم نزد استاد فرا میگیرند و معروفست که دوره درس اسفار مرحوم حاج ملاهادی سبزواری مدت شش سال بطول می انجامیده است .

ملاصدرا از کسانی است که تنها بنقل گفته پیشینیان اکتفا نکرده بلکه خود صاحب نظر و دارای اجتهاد و ابتکار بوده است و میتوان او را صاحب مکتب مخصوصی دانست که بنحو تازه و شگرفی آراء ارسطو و افلاطون و ابن سینا و شیخ اشراق و محیی الدین عربی را باهم تلفیق کرده و از آنها ترکیب تازه ای بوجود آورده و خود نیز در هر جا نظرهای صائب اظهار داشته است .

اصالت وجود - از جمله مسائلی که برای نخستین مرتبه در تاریخ حکمت ، ملاصدرا مطرح کرد و آنرا بنحو کامل منقح و مہذب و مدلل نمود مسأله اصالت وجود است . این مبحث در کتب قدما بلکه در کتب فلاسفه یونان هم عنوانی نداشته و در کتب ابن سینا و خواجه طوسی هم عنوانی ندارد ولی چون شیخ اشراق اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود را مورد بحث قرار داد و معتقد شد که ماهیت اصیل است و وجود امر اعتباری است ، پس از او غالب حکماء و متکلمین بهمین قول رفتند و حتی میرداماد استاد ملاصدرا نیز بهمین عقیده بود .

اما ملاصدرا اول کسی است که اصالت وجود را ببراهین قطعی مدلل ساخت

و در کتابهای اسفار و مشاعر و عرشیه و مبدأ و معاد و عشرة آنرا باثبات رسانید و لهذا پس از ملاصدرا حکمائی که بظهور رسیدند مانند میر مصطفی اردکانی و آقامحمد یزدابادی و آخوند ملاعلی نوری و بالاخره حاجی ملاهادی سبزواری، همه باصالت وجود گرائیدند و حاج ملاهادی صریحاً فرمود:

ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل

حرکت جوهری - دیگر از آراء بدیع ملاصدرا وجود حرکت جوهری^۱ و اثبات آنست. توضیح آنکه غالب حکماء مانند ابن سینا بر آنند که حرکت فقط در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع واقع میشود و جواهر را حرکتی نیست و حتی ابن سینا بنفی حرکت جوهری و ابطال آن استدلال کرده است. اما ملاصدرا دلیل ابن سینا را رد کرد و باثبات رسانید که حرکت در مقوله جوهر نیز تحقق دارد و خلاصه دلیل ملاصدرا اینست که گوید:

طبیعت مبدأ حرکت است، حال اگر طبیعت امر ثابتی باشد و متجدد و متغیر نباشد، چون طبیعت علت حرکتست، تخلف معلول از علت لازم میآید و آن باطل است. مثلاً سنگی از بالا بیائین میآید و البته علت حرکت آن سنگ همان طبیعت سنگ است، حال اگر طبیعت برای این جزء حرکت علت باشد، باید سنگ در همانجا بماند، زیرا طبیعت علت برای جزء حرکت است نه برای تمام آن، و چون معلول از علت هیچگاه تخلف نمیکند و هر وقت علت موجود باشد معلول هم موجود است، پس اگر طبیعت علت برای قدم اول باشد، باید قدم هزارم هم در همان قدم اول باشد. بنا بر این اگر طبیعت امر ثابتی باشد و متجدد نباشد تخلف معلول از علت لازم میآید و این محال است. اما اگر طبیعت را امر متجددی فرض کنیم در اینصورت امر متجدد علت متجدد شده است و این اشکالی ندارد.

بهمین دلیل همچنانکه حرکت در اعراض وجود دارد در جواهر هم هست. باز دلیل دیگری که بر اثبات این مدعا آورده اینست که:

در حکمت الهی ثابت شده که اعراض در وجود تابع جوهرند و بنا بر این ممکن

۱ - برای تعریف حرکت و بیان اقسام آن رجوع شود بکتاب دیگر مؤلف بنام حکمت طبیعی، ص ۶۲ پیوسته.

نیست که متبوع امر ثابتی باشد و تابع امری متجدد و متغیر، پس ناچار باید طبیعت هم متغیر باشد.

البته نظریه حرکت جوهری قبل از ملاصدرا هم وجود داشته است و بعضی از حکمای یونان و تمام عرفا بر آن اتفاق داشته اند.

شیخ محمود شبسنری گوید:

جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانسی بهر لحظه زمین و آسمانی
و نیز فرماید:

همیشه خلق در خلق جدید است اگر چه مدت عمرش مدید است

و در قرآن کریم آمده است و تری الجبال تحسبها جامدة و هی ثمر هر السحاب مراد اینست که اجسام عالم آناً در تغییر و تبدل است.
و مولوی فرماید:

هر زمان نو میشود دنیا و ما بیخبر از نو شدن اندر بقما
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
پس بسیاری از بزرگان باین حقیقت توجه داشته اند ولی ملاصدرا برای حرکت جوهری عنوان خاصی قائل شد و آنرا بادلایل و براهین قطعیه باثبات رسانید.

اثبات معاد جسمانی - حکمای سلف معاد جسمانی را برهان عقلی ثابت نکرده بودند و حتی شیخ الرئيس ابن سینا در اواخر کتاب شفا در بیان معاد جسمانی گوید: قول پیغمبر اکرم ص در این باره مارا کافی است و جزئیات آن هم در آیات مبارکات و اخبار ذکر شده است. ولی ملاصدرا پس از اینکه در اسفار تجرد نفس حیوانی را ثابت کرد (پیشینیان نفس حیوانی را مادی میدانستند) بدلیل عقلی معاد جسمانی را باثبات رساند ولی سابقین چون تجرد نفس حیوانی را قائل نبودند، در اثبات معاد جسمانی دچار اشکال میشدند.

آثار و تألیفات ملاصدرا

از مهم ترین تألیفات او نخست کتاب: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة معروف به اسفار است که کتابی کلان و دقیق میباشد و بنحوی بدیع و در عین حال ساده مباحث فلسفی را در آن مورد بحث قرار داده و کوشیده است که حتی المقدور

آراء مشائین و اشرافین را در آن باهم جمع کند .

وجه تسمیهٔ اسفار آنست که عرفا برای سالک راه حق بچهار سفر قائلند ۱۰- سفر از خلق بحق ۲- سفر از حق بحق در حق ۳- سفر از حق بخلق بحق ۴- سفر از حق بحق در خلق . و چون ملاصدرا هم بنهج اهل عرفان کتاب خود را باسفار اربعه منقسم نموده اسفار ش نامیده است ^۱ و موضوع هر سفری بدین قرار است :

سفر اول در امور عامه .

سفر دوم در معرفت نفس .

سفر سوم در واجبات تعالی و صفات واجب .

سفر چهارم در معاد .

کتاب اسفار در سال ۱۲۸۲ بقطع بزرگ در طهران بچاپ رسیده است . دیگر از آثار مهم ملاصدرا شرح اصول کافی است . متن کافی تألیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی بسال ۳۲۹ هـ) است و ملاصدرا آن را در دو جلد شرح کرده . صاحب روضات در بارهٔ آن میگوید بنظر من این شرح بهترین شرحی است که بر آثار اهل بیت علیهم السلام برشتهٔ تحریر در آمده است . (چاپ شده است) .

دیگر از آثار او کتاب المشاعر است که در آن از وجود و جعل و اثبات صانع و توحید باری تعالی و صفات و افعال حق بحث میکنند .

در این کتاب معرفت وجود را پایهٔ فلسفهٔ خود قرار میدهد و معرفت خدا و معاد و عالم مثال و اتحاد عاقل و معقول و اشتداد وجود و غیره را بر آن مبتنی میسازد و در همین کتابست که میگوید من سابقاً ماهیت را اصیل میدانستم ولی پس از تأمل و دقت باصالت وجود معتقد شدم . (این کتاب باعرشیهٔ ملاصدرا در طهران بسال ۱۳۱۵ چاپ شده است) .

میرزا احمد بن محمد ابراهیم بن الحاج نعمه الله اردکانی شیرازی از آنچه از استاد خود مولانا مصطفی العلماء یا دیگران شنیده یا در کتابها دیده و یا خود بهنگام مطالعه یا تعلم مشاعر استنباط کرده است ، شرحی بر مشاعر نوشته که بنام «نور البصائر فی حل مشکلات المشاعر» که در حاشیهٔ مشاعر بچاپ رسیده است .

۱- بعضی اشخاص منجمله ادوارد برون که تصور کرده اند اسفار جمع سفر بمعنی کتاب

است اشتباه کرده اند .

همچنین شیخ احمد احسائی نیز شرحی بر مشاعر دارد .
مؤلف این کتاب نیز در این تألیف خاصه در مبحث وجود و ماهیت بمشاعر توجه داشته و از آن استفاده شایان کرده است .

دیگر کتاب الحکمة العرشیه که با مشاعر یکجا بچاپ رسیده است . شیخ احمد احسائی شرحی بر عرشیه نوشت و ایرادهائی بر ملاصدرا گرفت ؛ و سپس ملا محمد اسمعیل سپاهانی و ملازین المابدین نوری در شرحی که بر مشاعر نوشتند ایرادهای شیخ احسائی را رد کردند .

کتاب و رسائل ذیل نیز همه از آثار مهم ملاصدرا است :
الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه - و چنانکه در مقدمه آن میگوید بسیاری از حقایق را که در آثار خود بطور متفرق نگاشته و بعضی را هم از تقیه و بیم مخالفان اظهار نکرده است در این کتاب آورده است .

شرح الهدایه - متن کتاب هدایه تألیف اثیرالدین ابهری از علمای قرن هفتم است ، و چند تن از علما آنرا شرح کرده اند ، یکی قاضی کمال الدین میر حسین میبیدی که شرح او معروف بشرح هدایه میبیدی مکرر بچاپ رسیده و از متون درسی است .
و دیگر ملاصدرا که بنابتقاضای جمعی از طلاب که پیش وی هدایه می آموختند آنرا بنگاشت . (این شرح نیز بچاپ رسیده است) .

حاشیه علمی الیهیات الشفاء - این حاشیه در طهران بسال ۱۳۰۳ بچاپ رسیده است .
حاشیه علمی شرح حکمة الاشراق - شیخ شهید اشراقی شهاب الدین ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی که بسال ۵۴۹ در سهرورد بدنیآ آمده و در سال ۵۸۷ در حلب بقتل رسیده است ، کتاب حکمة الاشراق را در منطق و فلسفه مطابق مذاق اشراقی خود نگاشت . این کتاب در اندک زمانی مورد توجه قرار گرفت و بر آن رد و ایرادها کردند و شرحها نوشتند .

منجمله قطب الدین محمود شیرازی (از بزرگان قرن ۷ و ۸) شرحی بر آن نوشته و ملاصدرا بر شرح قطب شیرازی حاشیه ای افزوده است که با خود شرح در طهران بسال ۱۳۱۶ بچاپ رسیده است .

الواردات القلییه فی معرفه الربوبیه - در این کتاب مباحثی را از الیهیات عنوان میکند و آنها را اسراری میدانند که بر او کشف شده است .

رسالة في حدوث العالم - این رساله در مجموع رسائل او در سال ۱۳۰۲ در ایران بجلیه طبع آراسته شده است و در آن از حدوث زمانی جهان مطابق مذاق خویش گفتگو میکند.

المسائل القدسية والقواعد الملکوتية .

رسالة في تحقيق انصاف المهية بالوجود - که در آن از اصالت وجود و انصاف ماهیت بدان تحقیق شده است . (بچاپ رسیده)

اجوبة عن مسائل سأل عنها المحقق الطوسي بعض معاصريه ولم يأت المعاصر بجوابها - خواجة طوسی (متوفی ۶۷۲) از شمس الدین خسرو شاهی متکلم و فیلسوف شاگرد امام فخر رازی، در موضوع ربط حرکت و زمان ، و کیفیت صدور کثیر از واحد ، و مسائل دیگر، سؤالاتی کرده و نامبرده بدانها پاسخی نداده بود . ملاصدرا همه آن سؤالات را پاسخ داد و این پاسخها در حاشیه مبدأ و معاد او ، و نیز در حاشیه شرح هدایه اش بچاپ رسیده است .

رسالة اكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين که بچاپ رسیده است .

رسالة كسر اصنام الجاهلية - (چاپ شده) .

رسالة اتحاد العقل والمعتول - (چاپ شده) .

حواشی بر قبسات - کتاب قبسات از تألیفات میر محمد باقر داماد استاد ملاصدرا است ، و آنرا ملاصدرا هنگام تلمذ خود نزد میر بخط خود استنساخ کرد و بر آن حواشی افزود . و این نسخه در کتابخانه مرحوم آخوند میرزا محمد باقر خوانساری صاحب روضات موجود بوده است .

طرح الکونین فی حشر العالمین - در این رساله را جمع بمعاد بحث و ثابت میکنند که همه موجودات را قیامتی است . (مکرر بچاپ رسیده است) .

مبدأ و معاد - در این کتاب از مبدأ و معاد شیخ تبعیت کرده است و چنانکه از دیباچه آن مستفاد میشود آنرا پس از اسفار نوشته است .

المظاهر الالهية في العلوم الكمالية - این کتاب شامل يك دیباچه و دوفن و يك خانمه است و در آن از مبدأ و معاد بروش استدلالی فلسفی و با استناد بآیات و اخبار بحث شده است .

گذشته از رسائل و کتب مذکور در فوق ملاصدرا بسیاری از سور قرآن مجید

و بعضی از آیات را مطابق مشرب و مذاق فلسفی و عرفانی خود تفسیر کرده است
بدین قرار :

تفسیر سورة الحمد و تفسیر سورة البقره (تفسیر سورة بقره تمام نیست).

تفسیر آیه الكرسی .

تفسیر سورة یاسین .

تفسیر سورة الحديد .

تفسیر سورة الطارق .

تفسیر سورة الواقعة .

تفسیر سورة النور .

تفسیر سورة الضحی .

تفسیر سورة سبح اسم ربك الاعلی .

تفسیر سورة الجمعة .

که همه مع الاسف با چاپی نا مطلوب و کاغذی نامرغوب بطبع رسیده است .

اسرار الایات و انوار الہیئات که تاویلات فلسفی و عرفانی است بر آیات قرآن
و در سال ۱۳۱۹ بچاپ رسیده است .

شاگردان ملاصدرا

ملاصدرا شاگردان مبرز چندی پرورش داد که مشهورترین آنها عبارتند از
ملا عبد الرزاق لاهیجی ملقب بقیاض، و ملا محسن کاشانی ملقب بفیض که هر دو علاوه بر
شاگردی بدامادی استاد نیز مفتخر شدند و از طرف استاد لقب فیاض و فیض یافتند .
و اینک بشرح حال هر یک مختصراً اشارتی میشود .

الف - ملا عبد الرزاق لاهیجی

ملا عبد الرزاق بن علی بن الحسین لاهیجی گیلانی ادیبی فاضل و حکیمی محقق
و شاعری باذوق بود . وی پس از اتمام تحصیلات مقدماتی از لاهیجان حرکت کرد و بمحضر
درس ملاصدرا شتافت، و در حکمت و کلام و منطق از آن استاد بی نظیر بهره یافت .
آنگاه دست بکار تألیف و تصنیف زد و آثار نفیس جاویدان از خود بیادگار گذاشت
که مهمترین آنها عبارتست از :

۱ - شواذی که در حکمت است و از کتب معروف این فن میباشد .

۲ - گوهر مراد که در حکمت و کلام و بزبان فارسی است و آنرا بسال ۱۰۵۸ بنام شاه عباس ثانی تألیف کرده .

۳ - مشارق الالهام فی شرح تجرید الکلام که آن نیز نزد اهل علم بسیار معروفست .

۴ - منتخب گوهر مراد بنام سرمایه ایمان .

۵ - رساله فی حدوث العالم .

۶ - حاشیه علی حاشیه الخفزی علی الهیات شرح تجرید .

۷ - حاشیه علی شرح اشارات الخواجه نصیر الدین .

۸ - کتاب الکلمات الطیبات که در آن بین داماد و شاگردش ملا صدرا در اصالت مهیت و وجود و غیره مجادله کرده است .

از ملا عبدالرزاق اخیر آدیوان شعری بدست آمده که شامل ۷۲۲ صفحه و حاوی متجاوز از ده هزار شعر است بسبک غزلیات حافظ، و در پایان ساقی نامه مسبوط و مفصلی دارد. این دیوان از ذوق سرشار حکیم حکایت میکند .

وفات ملا عبدالرزاق بسال ۱۰۷۲ اتفاق افتاد .

فرزند وی میرزا حسن نیز اهل علم بوده است و کتاب جمال الصالحین فی اعمال السنة والاداب المستحسنة ، و نیز کتاب شمع الیقین فی الامامة از تألیفات اوست .

ب = ملا محمد فیض

مولی محمد محسن بن شاه مرتضی بن شاه محمود کاشانی ملقب بفیض ، در فضل و فهم و احاطه باصول و فروع و معقول و منقول و کثرت تألیف و تصنیف شهره آفاق است و ی بسال ۱۰۰۷ در کاشان از خاندانی که بعلم و ادب مشهور بودند بدنیا آمد . پدرش شاه مرتضی از مردان دانشمند و دارای خزانه کتب بوده است .

فیض در همان خاندان علم و تقوی پرورش یافت و پس از اینکه علوم مقدماتی را فرا گرفت ، برای تکمیل معلومات عازم اصفهان شد و پس از چندی برای درک محضر ملا صدرا بشیر از رهسپار گردید و سالها در این شهر بماند و بشرف مصاهرت صدر المتألهین نائل آمد .

فیض آثار بیشمار در مباحث مختلفه از تفسیر و فقه و کلام و غیره دارد که بقول سید نعمه الله جزائری تعداد آن بدویست میرسد، و در غالب آن آثار علوم عقلی و نقلی را

مزج کرده است. در اواخر عمر فهرست جامعی از مؤلفات و مصنفات خود باینان مقاصد هریک تهیه کرد.

مهمترین آثار او بقراردیل است :

۱- کتاب الوافی - که ۱۴ جلد و جامع اخبار کتب اربعه (کافی و من لایحضره الفقیه و تهذیب و استبصار) است و بانهایت دقت و امعان نظر تدوین یافته و مشکلات احادیث در آن تشریح شده ، و بسال ۱۰۶۷ باتمام رسیده است .

۲- تفسیر صافی - که تفسیر خبری و عرفانی و فلسفی است و در ۱۰۷۵ پایان یافته و چندین بار در هندوستان و ایران بچاپ رسیده است . فیض کتاب صافی را خلاصه و منتخب کرده و آنرا تفسیر اصفی نامیده ، سپس اصفی را هم خلاصه کرده و مصغری نام داده است .

۳- کتاب معتصم الشیعه فی احکام الشریعه که مشتمل بر امهات مسائل فقهی است با ذکر دلائل و مأخذ و ذکر اختلافات فقها ، با بسط و تفصیل هر چه تمامتر ، و در واقع نظیر کتاب مختلف الشیعه علامه حلی است .

۴- کتاب النخبه که مشتمل بر خلاصه ابواب فقه است .

۵- کتاب علم الیقین فی اصول الدین که در آن ببیانات فلسفی و براهین عقلی و مطالب ذوقی و کشفی و شواهد قرآنی و تأییدات نبوی مسائل را مورد بحث قرار داده است . در باره آن گفته اند : هو کتاب مضمون به علی غیر اهله . لیس بمبتدل قریب ، ولا لا کثر الناس فیه نصیب ، اذ هو مخ العلم ، و لب الحکمة ، و لباب المعرفة ، و عین الحق ، و زبدة نتایج الافکار . لیس له شبهه فی جامعته و تماميته ، مع کمال الاختصار و غاية الوضوح . ذلك فضل الله علینا و علی الناس ، ولكن اکثر الناس لا یشکرون . (روضات)

۶- المحجة البیضاء فی احیاء کتاب الاحیاء - که آنرا در ۱۰۴۶ بپایان رساند و در حقیقت تنقیح و تهذیبی است از احیاء العلوم غزالی باین ترتیب که داستانهای صوفیانه و اخبار نادرست آنرا حذف کرد و بجای آنها باخبار اهل بیت استشهاد نمود .

ملا محسن از ذوق هم بی بهره نبود و گاه گاهی اشعاری میسرود .

وفاتش پس از عمری طولانی بسال ۱۰۹۱ در روزگار پادشاهی شاه سلیمان در کاشان اتفاق افتاد ، و قبرش هم اکنون مزار خواص و عوام است .

فهرست مندرجات

موضوع	صفحه
تعریف و موضوع و فایده الهیات	۱
امور عامه	۱
بحث اول - وجود و عدم	۲
اقسام وجود	۵
بحث دوم - اصالت وجود یا ماهیت	۵
دلایل اصالت وجود	۶
دلایل اصالت ماهیت	۸
بحث سوم - اشتراك معنوی	۱۱
بحث چهارم - زیادتى وجود بر ماهیت	۱۴
بحث پنجم - وجود ذهنی	۱۵
بحث ششم - در ماهیت	۲۰
بحث هفتم - وجوب و امکان و امتناع	۲۱
بحث هشتم - خواص واجب تعالی	۲۲
بحث نهم - دلایل توحید	۲۶
بحث دهم - خواص ممکن	۳۳
بحث یازدهم - علت و معلول	۳۶
ارتباط و مناسبات میان علل	۳۷
احکام مشترك بین علل اربع	۳۸
بحث دوازدهم - احکام مختص بفاعل	۴۱
بطلان دور و تسلسل	۴۲
بیان الواحد لا یصدر منه الا الواحد	۴۵
بحث سیزدهم - قدم و حدوث	۴۷

صفحه	موضوع
۵۲	بحث چهاردهم - اثبات واجب
۵۸	بحث پانزدهم - در صفات واجب
۶۱	تقسیم صفات ثبوتیه
۶۲	اراده
۶۵	علم
۷۰	اثبات علم واجب
۷۲	صفات دیگر واجب
۷۴	تکمله - در جعل
۷۷	تکمله ثانی - مقولات عشر
۸۶	تکمله ثالث - شرح حال ملاصدرا

فہرست نامہ

صفحہ نمبر	غلط	صحیح
۵	۱۵ اصالت وجود یا ماہیت	بحث دوم - اصالت وجود یا ماہیت
۹	۲۵ دو	در
۱۰	۲۲ یعنی از جملہ	از جملہ
۲۰	۱۷ وحدت	واحد
۳۷	۱۳ ہر گاہ حقیقی	ہر گاہ مرکب حقیقی
۳۸	۴ درید	درزید
۴۴	۱۹ برو خود	بر خود
۴۶	۱ از	در
۶۷	۱۳ اینکہ علم الہی واجب تفصیلی است	اینکہ مراد از علم واجب علم تفصیلی
	در مقام ذات	است در مقام ذات .
۸۶	۱ تکملہ ثانی	تکملہ ثالث

انتشارات دانشگاه تهران

- ۱- وراثت (۱)
- ۲- A Strain Theory of Matter
- ۳- آراء فلاسفه در باره عادت
- ۴- کالبدشناسی هنری
- ۵- تاریخ یبختی جلد دوم
- ۶- بیماریهای دندان
- ۷- بهداشت و بازرسی خوراکیها
- ۸- حماسه سرائی در ایران
- ۹- مزدینا و تأثیر آن در ادبیات پارسی
- ۱۰- نقشه برداری جلد دوم
- ۱۱- گیاه شناسی
- ۱۲- اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی
- ۱۳- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد اول
- ۱۴- روش تجزیه
- ۱۵- تاریخ افضل - بدایع الازمان فی وقایع کرمان
- ۱۶- حقوق اساسی
- ۱۷- فقه و تجارت
- ۱۸- راهنمای دانشگاه
- ۱۹- مقررات دانشگاه
- ۲۰- درختان جنگلی ایران
- ۲۱- راهنمای دانشگاه بانگلیسی
- ۲۲- راهنمای دانشگاه فرانسه
- ۲۳- Les Espaces Normaux
- ۲۴- موسیقی دوره ساسانی
- ۲۵- حماسه ملی ایران
- ۲۶- زیست شناسی (۳) بحث در نظریه لامارک
- ۲۷- هندسه تحلیلی
- تألیف دکتر عزت الله خیبری
- « محمود حسابی
- ترجمه « برزو سپهری
- تألیف « نعمت الله کیساری
- بتصحیح سعید نفیسی
- تألیف دکتر محمود سیاسی
- « سرهنگ شمس
- « ذبیح الله صفا
- « محمد مهین
- « مهندس حسن شمسی
- « حسین گل گلاب
- بتصحیح مدرس رضوی
- تألیف دکتر حسن ستوده تهرانی
- « « علی اکبر پیرمین
- فراهم آورده دکتر مهدی بیانی
- تألیف دکتر قاسم زاده
- « زین العابدین ذوالمجدین
-
-
- « مهندس حبیب الله ثابتی
-
-
- تألیف دکتر هشترودی
- « مهدی برکشلی
- ترجمه « بزرگ علوی
- تألیف دکتر عزت الله خیبری
- « « علیمقی وحدتی

۲۸- اصول گداز و استخراج فلزات جلد اول

۲۹- اصول گداز و استخراج فلزات « دوم

۳۰- اصول گداز و استخراج فلزات « سوم

۳۱- ریاضیات در شیمی

۳۲- جنگل شناسی جلد اول

۳۳- اصول آموزش و پرورش

۳۴- فیزیولوژی گیاهی جلد اول

۳۵- جبر و آنالیز

۳۶- گزارش سفر هند

۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی

۳۸- تاریخ صنایع ایران - ظروف سفالین

۳۹- واژه نامه طبری

۴۰- تاریخ صنایع اروپا در قرون وسطی

۴۱- تاریخ اسلام

۴۲- جانورشناسی عمومی

۴۳- Les Connexions Normales

۴۴- کالبد شناسی توصیفی (۱) - استخوان شناسی

۴۵- روان شناسی کودک

۴۶- اصول شیمی پزشکی

۴۷- ترجمه و شرح تبصرة علامه جلد اول

۴۸- اکوستیک « صوت » (۱) ارتعاشات - سرعت

۴۹- انگل شناسی

۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط

۵۱- هندسه تریسمی و هندسه رقومی

۵۲- درس اللغة والادب (۱)

۵۳- جانورشناسی سیستماتیک

۵۴- پزشکی عملی

۵۵- روش تهیه مواد آلی

۵۶- مامائی

۵۷- فیزیولوژی گیاهی جلد دوم

تألیف دکتر یگانه حایری

« « «

« « «

« « هورفر

« « مهندس کریم ساعی

« « دکتر محمد باقر هوشیار

« « اسماعیل زاهدی

« « محمد علی مجتهدی

« « غلامحسین صدیقی

« « پرویز نازل خانلری

« « «^۲ مهدی بهرامی

« « صادق کیا

« « عیسی بهنام

« « دکتر فیاض

« « فاطمی

« « هشترودی

« « دکتر امیر اعلم - دکتر حکیم

دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس - دکتر نائینی

« « دکتر مهدی جلالی

« « آ. وارتانی

« « زین العابدین ذوالمجدین

« « دکتر ضیاء الدین اسماعیل بیگی

« « ناصر انصاری

« « « افضلی پور

« « احمد بیرشک

« « دکتر محمدی

« « آزر

« « نجم آبادی

« « صفوی گلپایگانی

« « آهی

« « زاهدی

تألیف دکتر فتح‌الله امیر هوشمند
 « « علی اکبر بریهن
 « مهندس سعیدی
 ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده
 تألیف دکتر محمود کیهان
 « مهندس گوهریان
 « مهندس میردآبادی
 « دکتر آرمین
 « « کمال جناب
 تألیف دکتر امیراعلم - دکتر حکیم -
 دکتر کیهانی - دکتر نجم‌آبادی - دکتر نیک‌نفس

تألیف دکتر عطائی
 « «
 « مهندس حبیب‌الله ثابثی
 « دکتر کاکیک
 « « علی اصغر پورهمایون
 بتصحیح مدرس رضوی

—
 تألیف دکتر شیدفر
 « « حسن ستوده نهرانی
 « علینقی وزیری
 « دکتر روشن
 « « جنیدی
 « « میمنندی‌نژاد
 « مهندس ساعی
 « دکتر مجیر شهبانی

—
 « محمود شهابی
 « دکتر غفاری
 « محمد سنگلجی
 « دکتر سمبهدی
 « « علی اکبر سیاسی
 « « حسن افشار

۵۸- فلسفه آموزش و پرورش
 ۵۹- شیمی تجزیه
 ۶۰- شیمی عمومی
 ۶۱- امیل
 ۶۲- اصول علم اقتصاد
 ۶۳- مقاومت مصالح
 ۶۴- کشت گیاه حشره کش پیراثر
 ۶۵- آسیب شناسی
 ۶۶- مکانیک فیزیک
 ۶۷- کالبدشناسی توصیفی (۴) - مفصل شناسی

۶۸- درماتشناسی جلد اول
 ۶۹- درماتشناسی « دو
 ۷۰- گیاه شناسی - تشریح عمومی نباتات
 ۷۱- شیمی آنالیتیک
 ۷۲- اقتصاد جلد اول
 ۷۳- دیوان سیدحسن غزنوی
 ۷۴- راهنمای دانشگاه
 ۷۵- اقتصاد اجتماعی
 ۷۶- تاریخ دیپلوماسی عمومی جلد دوم
 ۷۷- زیبا شناسی
 ۷۸- تئوری سمپتیک نمازها
 ۷۹- کارآموزی داروسازی
 ۸۰- قوانین دامپزشکی
 ۸۱- جنگل شناسی جلد دوم
 ۸۲- استقلال آمریکا
 ۸۲- کنجکاویهای علمی و ادبی
 ۸۳- ادوار فقه
 ۸۴- دینامیک نمازها
 ۸۴- آئین دادرسی در اسلام
 ۸۴- ادبیات فرانسه
 ۸۴- از سرین تا یونسکو - دو ماه در پاریس
 ۸۴- حقوق تطبیقی

تألیف د کتر سهراب - د کتر میردامادی

« « حسین گلژی

« « « «

« « نعمت الله کیهانی

« « زین العابدین ذوالمجدین

« « د کتر امیراعلم - د کتر حکیم

د کتر کیهانی - د کتر نجم آبادی - د کتر نیک نفس

« « « «

تألیف د کتر جمشیداعلم

« « کامکار پاریسی

« « « «

« « بیانی

« « میر بابائی

« « محسن عزیزی

« « محمد جواد چندی

« « نصرالله فلسفی

« « بدیع الزمان فروزانفر

« « د کتر محسن عزیزی

« « مهندس عبدالله ریاضی

« « د کتر اسمعیل زاهدی

« « سید محمد باقر سبزواری

« « محمود شهابی

« « د کتر عابدی

« « شیخ

« « مهدی قمشه

« « د کتر علیم مروستی

« « منوچهر وصال

« « احمد عقیلی

« « امیر کیا

« « مهندس شیبانی

« « مهدی آشتیانی

« « د کتر فرهاد

« « اسمعیل بیگی

« « مرعشی

۹۰ - میکروب شناسی جلد اول

۹۱ - میز راه جلد اول

۹۲ - « « دوم

۹۳ - کالبد شکافی (تشریح علمی دست و پا)

۹۴ - ترجمه و شرح تبصره علامه جلد دوم

۹۵ - کالبد شناسی توصیفی (۴) - عضله شناسی

۹۶ - « « (۴) - رگ شناسی

۹۷ - بیماریهای گوش و حلق و بینی جلد اول

۹۸ - هندسه تحلیلی

۹۹ - جبر و آنالیز

۱۰۰ - تفوق و برتری اسپانیا (۱۵۵۹-۱۶۶۰)

۱۰۱ - کالبد شناسی توصیفی - استخوان شناسی اسب

۱۰۲ - تاریخ عقاید سیاسی

۱۰۳ - آزمایش و تصفیه آبها

۱۰۴ - هشت مقاله تاریخی و ادبی

۱۰۵ - فیه مافیه

۱۰۶ - جغرافیای اقتصادی جلد اول

۱۰۷ - الکتروسیته و موارد استعمال آن

۱۰۸ - مبادلات انرژی در گیاه

۱۰۹ - تخصیص البیان عن مجازات القرآن

۱۱۰ - دو رساله - وضع الفاظ و قاعده لاضرر

۱۱۱ - شیمی آلی جلد اول نوری و اصول کلی

۱۱۲ - شیمی آلی «ارگانیك» جلد اول

۱۱۳ - حکمت الهی عام و خاص

۱۱۴ - امراض حلق و بینی و حنجره

۱۱۵ - آنالیز ریاضی

۱۱۶ - هندسه تحلیلی

۱۱۷ - شکسته بندی جلد دوم

۱۱۸ - باغبانی (۱) باغبانی عمومی

۱۱۹ - اساس التوحید

۱۲۰ - فیزیک پزشکی

۱۲۱ - اکوستیک «صوت» (۲) مشخصات صوت - نوله - تار

۱۲۲ - جراحی فوری اطفال

- ۱۲۳- فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (۱)
۱۲۴- چشم پزشکی جداول
۱۲۵- شیمی فیزیک
۱۲۶- بیماریهای گیاه
۱۲۷- بحث در مسائل پرورش اخلاقی
۱۲۸- اصول عقاید و کرائم اخلاق
۱۲۹- تاریخ کشاورزی
۱۳۰- کالبدشناسی انسانی (۱) سر و گردن
۱۳۱- امراض واگیر دام
۱۳۲- درس الفقه والادب (۴)
۱۳۳- واژه نامه سرگانی
۱۳۴- آتک یاخته شناسی
۱۳۵- حقوق اساسی چاپ پنجم (اصلاح شده)
۱۳۶- عضله و زیبایی پلاستیک
۱۳۷- طیف جذبی و اشعه ایکس
۱۳۸- مصنفات افضل الدین کاشانی
۱۳۹- روان شناسی (از لحاظ تربیت)
۱۴۰- ترمودینامیک (۱)
۱۴۱- بهداشت روستائی
۱۴۲- زمین شناسی
۱۴۳- مکانیک عمومی
۱۴۴- فیزیولوژی جداول
۱۴۵- کالبدشناسی و فیزیولوژی
۱۴۶- تاریخ تمدن ساسانی جداول
۱۴۷- کالبدشناسی توصیفی (۵) قسمت اول
سلسله اعصاب محیطی
۱۴۸- کالبدشناسی توصیفی (۵) قسمت دوم
اعصاب مرکزی
۱۴۹- کالبدشناسی توصیفی (۶) اعضای حواس پنجگانه
۱۵۰- هندسه عالی (گروه و هندسه)
۱۵۱- اندام شناسی گیاهان
۱۵۲- چشم پزشکی (۲)
۱۵۳- بهداشت شهری
۱۵۴- انشاء انگلیسی
۱۵۵- شیمی آلی (ارگانیک) (۲)
۱۵۶- آسیب شناسی (میکروبیولوژی استر)
۱۵۷- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی

- تألیف علیقتی منزوی تهرانی
« دکتر ضرابی
» « بازارگان
» « خبیری
» « سپهری
» زین العابدین ذوالمجدین
» « دکتر نفی بهرامی
» « حکیم ودکتر گنج بخش
» « رستگار
» « محمدی
» « صادق کیا
» « عزیز رفیعی
» « قاسم زاده
» « کیهانی
» « فاضل زندگی
» « مینوی ویحیی مهدوی
» « علی اکبر سیاسی
» « مهندس بازارگان
» « دکترزوبن
» « بدالله سجایی
» « مجتبی ریاضی
» « کاتوزیان
» « نصر الله نیک نفس
» « سعید نفیسی
» « دکتر امیر اعلم - دکتر حکیم
دکتر کیهانی - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
» » » »
» » » »
تألیف دکتر اسدالله آل بویه
» « پارسا
» « ضرابی
» « اعتمادیان
» « بازارگادی
» « دکتر شیخ
» « آرمین
» « ذبیح الله صفا

- ۱۵۸ تفسیر خواجه عبدالله انصاری
 ۱۵۹ حشره شناسی
 ۱۶۰ نشانه شناسی (علم العلامات) جلد اول
 ۱۶۱ نشانه شناسی بیماریهای اعصاب
 ۱۶۲ آسیب شناسی عملی
 ۱۶۳ احتمالات و آمار
 ۱۶۴ الکتریکسته صنعتی
 ۱۶۵ آئین دادرسی کیفری
 ۱۶۶ اقتصاد سال اول (چاپ دوم اصلاح شده)
 ۱۶۷ فیزیک (تابش)
 ۱۶۸ فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد دوم)
 ۱۶۹ » » » » (جلد سوم - قسمت اول) » محمدتقی دانشپژوه
 ۱۷۰ رساله بود و نمود
 ۱۷۱ زندگانی شاه عباس اول
 ۱۷۲ تاریخ بیهقی (جلد سوم)
 ۱۷۳ فهرست نشریات ابوعلی سینا بزبان فرانسه
 ۱۷۴ تاریخ مصر (جلد اول)
 ۱۷۵ آسیب شناسی آزرده گی سیستم رتیکولو آندوتلیال
 ۱۷۶ نهضت ادبیات فرانسه در دوره رومانتیک
 ۱۷۷ فیزیوثری (طب عمومی)
 ۱۷۸ خطوط لبه های جذبی (اشعه ایکس)
 ۱۷۹ تاریخ مصر (جلد دوم)
 ۱۸۰ سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین
 ۱۸۱ فهرست کتب اهدائی آقای مشکوة (جلد سوم - قسمت دوم) » محمدتقی دانشپژوه
 ۱۸۲ اصول فن کتابداری
 ۱۸۳ رادیو الکتریکسته
 ۱۸۴ پیوره
 ۱۸۵ چهار رساله
 ۱۸۶ آسیب شناسی (جلد دوم)
 ۱۸۷ یادداشت های مرحوم قزوینی
 ۱۸۸ استخوان شناسی مقایسه ای (جلد دوم)
 ۱۸۹ جغرافیای عمومی (جلد اول)
 ۱۹۰ بیماریهای واگیر (جلد اول)
- بتصحیح علی اصغر حکمت
 تألیف جلال افشار
 » دکتر محمدحسین میمندی نژاد
 » » صادق صبا
 » » حسین رحمتیان
 » » مهدوی اردبیلی
 » » محمد مظفری زنگنه
 » » محمدعلی هدایتی
 » » علی اصغر پورهمایون
 » » روشن
 » » علینقی منزوی
 » » » » (جلد سوم - قسمت اول) » محمدتقی دانشپژوه
 » » محمودشاهی
 » » نصرالله فلسفی
 بتصحیح سعید نفیسی
 » » »
 تألیف احمد بهمنش
 » دکتر آرمین
 » زیرک زاده
 » دکتر مصباح
 » » زندگی
 » احمد بهمنش
 » دکتر صدیق اعلم
 » محمدتقی دانشپژوه
 » دکتر محسن صبا
 » » رحیمی
 » » محمود سیاسی
 » محمد سنگلجی
 » دکتر آرمین
 فراهم آورده آقای ایرج افشار
 تألیف دکتر میربابائی
 » » مستوفی
 » » غلامعلی بینشور

- ۱۹۱ بتن فولادی (جلد اول)
 ۱۹۲ حساب جامع وفاضل
 ۱۹۳ ترجمه مبدء و معاد
 ۱۹۴ تاريخ ادبيات روسي
 ۱۹۵ تاريخ تمدن ايران ساساني
 ۱۹۶ درمان تراخيم با الكترول و كوا آتو لاسيون
 ۱۹۷ شيمي وفيزيك (جلد اول)
 ۱۹۸ فيزيولوژي عمومي
 ۱۹۹ دارو سازي جالينوسي
 ۲۰۰ علم العلامات نشانه شناسي (جلد دوم)
 ۲۰۱ استخوان شناسي (جلد اول)
 ۲۰۲ پيوره (جلد دوم)
 ۲۰۳ علم النفس ابن سينا و تطبيق آن با روان شناسي جديد
 ۲۰۴ قواعد فقه
 ۲۰۵ تاريخ سياسي و ديپلوماسي ايران
 ۲۰۶ فهرست مصنفات ابن سينا
 ۲۰۷ مخارج الحروف
 ۲۰۸ عيون الحكمة
 ۲۰۹ شيمي بيولوژي
 ۲۱۰ ميكروب شناسي (جلد دوم)
 ۲۱۱ حشرات زيان آور ايران
 ۲۱۲ هوا شناسي
 ۲۱۳ حقوق مدني
 ۲۱۴ مآخذ قصص و تمثيلات مثنوي
 ۲۱۵ مكانيك استدلالی
 ۲۱۶ ترموديناميك (جلد دوم)
 ۲۱۷ گروه بندي و انتقال خون
 ۲۱۸ فيزيك ، ترموديناميك (جلد اول)
 ۲۱۹ روان پزشي (جلد سوم)
 ۲۲۰ علم العلامات نشانه شناسي (جلد سوم)
 ۲۲۱ حالات عصباني يا نورزها
 « مهندس خليلي
 « دكتور مجتهدی
 ترجمه آقای محمودشهابی
 تأليف « سعيد نفیسی
 « « « «
 « دكتور پرفسور شمس
 « « توسلي
 « « شيباني
 « « مقدم
 « « ميمندی نژاد
 « « نعمت اله کيهاني
 « « محمود سياسي
 « « علي اکبر سياسي
 « آقای محمودشهابی
 « دكتور علي اکبر پينا
 « « مهدوی
 تصحيح و ترجمه دكتور پرويز نائل خانلری
 از ابن سينا - چاپ عکسی
 تأليف دكتور مافی
 « آقایان دكتور سهراب
 دكتور ميردامادی
 تأليف مهندس عباس دواچی
 « دكتور محمد منجمی
 « « سيد حسن امامی
 « آقای فروزانفر
 « پرفسور فاطمی
 « مهندس بازرگان
 « دكتور يحيی بویا
 « « روشن
 « « مير سياسي
 « « ميمندی نژاد
 ترجمه « چهارازی

۲۲۲ کالبدشناسی توصیفی (۷)

(دستگاه گوارش)

۲۲۳ علم الاجتماع

تألیف دکتر امیراعلم — دکتر حکیم
دکتر کیهانی — دکتر نجم آبادی — دکتر نیک نفس
تألیف دکتر مهدوی

1195



11.

**MUSLIM UNIVERSITY LIBRARY
ALIGARH**

This book is due on the date last stamped. An over-due charge of one anna will be charged for each day the book is kept over time.

13 FEB 1973

3 MAR 73

11

